



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

272
L. 29



Munificentia

R. H. Frayce

Socii



303319656-

LETTRES ASSYRIOLOGIQUES.

LETTRES ASSYRIOLOGIQUES
sur l'histoire et les Antiquités
de l'Asie antérieure
par
FRANÇOIS LENORMANT

Sous bibliothécaire de l'Institut de France.
Associé Correspondant de l'Académie Royale de Belgique
de l'Académie Pontificale d'Archéologie.
de l'Institut de Correspondance Archéologique de Rome.
de l'Académie de Stanislas de Nancy,
Membre de la Société Asiatique de Paris.
etc. etc. etc.

TOME 1.

PARIS
1871.

Lith. Barousse, Cour du Com^{te} 10. Paris.



124

PREMIÈRE LETTRE.

**SUR LA MONARCHIE DES MÉDES,
SON ORIGINE ET SES ROIS,
D'APRÈS LES DOCUMENTS ASSYRIENS.**

A M. de SAULCY

Membre de l'Institut.

Montpellier 29 avril 1871.

Cher Monsieur

Exilé de Paris par les événements, et ne sachant pas quand il sera possible d'y rentrer, j'ai voulu chercher dans les études qui nous sont chères une diversion aux angoisses de la lutte fratricide qui nous tient tous en suspens. L'illustre Sylvestre de Sacy achevait en plein 1793, dans sa retraite d'Orléans, les immortels Mémoires sur quelques antiquités de la Perse qui ouvrirent une ère nouvelle à l'archéologie orientale. C'est à son exemple, et sans être plus que lui, vous le savez, indifférent aux choses générales et aux malheurs publics, que je me suis laissé aller à reprendre au milieu de la crise actuelle les recherches cunéiformes auxquelles, plus que tout autre, vous avez bien voulu m'encourager.

Imprimer loin de Paris par les procédés ordinaires de la typographie... des travaux de ce genre serait chose impossible. D'ailleurs, par le temps qui court, eût-on à sa portée les ressources de l'Imprimerie Nationale, on se verrait conduit à reculer devant les frais d'une semblable entreprise. J'ai donc été contraint de suivre le modèle qu'en des temps presque aussi agités que l'heure présente vous nous avez donné, lors de la publication de vos si importants Mémoires de 1849 sur l'écriture assyrienne. J'ai eu recours au procédé imparfait de l'autographie, plus déficient encore que pour tout autre à celui qui a une aussi mauvaise écriture que moi. Il est vrai que nous nous adressons dans ces études à un si petit nombre de lecteurs que nous avons le droit d'espérer qu'ils ne reculeront pas devant un obstacle pareil et qu'ils auront le courage de se mettre à déchiffrer nos plus laides pages de mouche.

C'est ainsi, Cher Monsieur, que je me suis résolu à autographier l'exposé de quelques-uns des résultats de mes recherches assyriologiques, en leur donnant la forme de lettres. C'est à vous naturellement que doit être adressée la première, par un hommage bien légitime. N'est-ce pas vous, en effet, qui nous avez ouvert à tous la voie dans ces études, qu'on doit profondément regretter de vous avoir vu si tôt abandonner, car vous y aviez marqué votre trace d'une manière ineffaçable? Vous

m'avez, d'ailleurs, tout spécialement, et avec une bienveillance dont j'ai déjà (2.)
reçu dans ma carrière de nombreuses marques, excité à les poursuivre, et vous avez
témoigné le plus vif intérêt pour les résultats que je vous soumettais. En outre, il
s'agira dans cette première lettre des lumières nouvelles que le déchiffrement des
textes assyriens fournit sur l'histoire de l'Empire des Mèdes, et c'est un sujet que vous
avez depuis longtemps fait votre par vos capitales études chronologiques sur cet
empire.

Le travail que je vous adresse aujourd'hui a été commencé dans des jours
tranquilles. Je l'ai continué dans les mois si agités mais en même temps si beaux
de notre siège de Paris, alors que nous avions du moins pour nous l'espérance et
que nous étions soutenus par cette pensée consolante que nos efforts et nos souffrances
ne tenaient point perdus, que nous en verrions sortir la régénération de notre cher pays.
C'était l'occupation des loisirs que me laissait la vie de volontaire, entre les services
de tranchée et les combats des avant-postes. Je l'achève dans un moment où le cœur
est terre de tristesse et où l'on ne peut voir l'avenir que sous les plus sombres couleurs.
Puisse-t-il ne pas trop porter l'empreinte de ces préoccupations diverses.

Un mot encore avant d'entrer en matière. J'adopte dans ce travail comme
donnée fondamentale l'opinion que vous aurez toujours l'honneur d'avoir le premier
mise en avant, et dont depuis sir Henry Rawlinson s'est fait l'inébranlable champion.
C'est qu'il n'y a eu qu'une seule destruction de Ninive, celle de 625 av. J. C. Je
tiens le récit de Ctésias sur une destruction antérieure, œuvre d'Arbace et de Bélésys,
dans laquelle aurait péri un roi assyrien du nom de Sardanapale, pour une fable
pure et simple, ou plutôt pour un récit détourné de la vraie place historique en
vertu d'un système artificiel et faux de chronologie, dont je rechercherai tout à
l'heure l'origine. Enfin je n'admet pas d'interruption dans la série régulière des
monarques ninivites avant le règne de Tuklati-pal-ašar II. Il est vrai, comme
vous ne l'ignorez pas, que j'ai longtemps suivi l'opinion contraire, d'accord en cela
avec notre ami Oppert et jurant un peu trop *in verba magistri*. Mais une étude plus
indépendante et plus approfondie des documents originaux exp. mêmes a changé ma
conviction et m'a ramené à l'opinion que vous avez soutenue, à l'opinion qui est devenue
l'un des points de doctrine fondamentaux de l'école des assyriologues anglais. Dans une
autre de ces lettres j'en rassemblerai les preuves, et j'essaierai de mettre en lumière les
arguments qui m'ont conduit à abandonner pour cette opinion le système auquel je

M'étais d'abord arrêté. Pour aujourd'hui je vous demande de me la considérer provisoirement comme établie et de me la laisser prendre comme point de départ. Mes recherches fournissent d'ailleurs en sa faveur de nouveaux éléments de démonstration qui ont échappé jusqu'à présent à Sir Henry Rawlinson et à ses disciples.

I.

Nous possédons deux listes des rois des Mèdes, l'une fournie par Hérodote, et l'autre par Ctésias; toutes celles qui ont été données par des écrivains postérieurs se rattachent à l'une de ces deux sources. Quelques listes, comme celle de Moïse de Khorène, empruntée à son informateur habituel Mar-Abbas Cathana (que je tiens pour un écrivain de l'école syriaque d'Edesse), et celle d'Eusèbe, reproduite par le Syncelle, sont le résultat d'efforts couronnés de peu de succès pour concilier les systèmes contradictoires de l'historien d'Halicarnasse et de celui de Crète. On se tromperait si on leur accordait la valeur de listes remontant à des sources indépendantes. Les deux seuls systèmes dont on doive tenir compte pour l'histoire des Mèdes, sont donc celui d'Hérodote et celui de Ctésias.

Suivant Hérodote (I, 95-108, et 130), après 520 ans de domination des Assyriens sur l'Asie supérieure, les Mèdes se révoltèrent contre eux et se rendirent indépendants. Ils passèrent d'abord un certain temps dans l'anarchie, divisés en un grand nombre de tribus sans lien politique commun; mais ensuite, reconnaissant les inconvénients immenses de cet état de choses, ils se donnèrent un roi, qui fut Déjocès. A partir de son avènement jusqu'à la ruine de la monarchie mède sous tous les coups de Cyrus, la durée des règnes fut la suivante :

Déjocès	53 ans.
Phraorte	22
Cyaxare	40
Astyage	35
	<hr/> 150 ans.

Nous verrons tout à l'heure que la liste d'Hérodote avait déjà revêtu cette forme au temps où Ctésias écrivait son histoire et qu'il en copia les chiffres dans cet ordre. Mais une très ingénieuse remarque de M. George Rawlinson (Ch. hist. des

tombe 1^{er} de sa traduction anglaise d'Hérodote) lui a fait découvrir la trace manifeste d'une ancienne interversion des chiffres des deux premiers règnes, qui dans le manuscrit original du poëte de l'histoire devaient être autres que nous ne les lisons aujourd'hui et que Ctésias ne les lisait il y a plus de 2200 ans. En effet, Hérodote parle très distinctement de deux choses, la royauté sur le peuple Mède, fondée par Déjocès, et l'empire de ce peuple sur l'Asie supérieure, dont il attribue la fondation à Phraorte, auteur de ses premières conquêtes (Hérodote I, 102). Or, dans un autre endroit, il dit que « les Mèdes dominèrent sur l'Asie au-delà de l'Halys pendant 128 ans, y compris les années de la suprématie temporaire des Scythes, » ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ Ἰδρυοῦ πολυμῶν Ἀσίου ἐκ' ἐλπί' ἰσχυρότεροι καὶ ἐκαστὸν δυνάμει δέοντα, παρὲς ἣν (sur le sens véritable de cette expression, voy. Schweighauser, *Explic. Herodot.* v. 2. παρὲς; Scott et Liddell, *Gr. explic.* v. 2. παρὲς; Brandis, *Perum Assyriarum tempora emendata*, p. 6-8) ὅσων οἱ Σαρδάριον ἔχον; Herodot. I, 130. Cela fait juste 22 ans de moins que la somme totale de sa liste de rois. D'où il faut conclure qu'originellement dans son texte le règne de 22 ans était attribué à Déjocès, le roi du seul peuple Mède, et celui de 53 ans à Phraorte, le fondateur de la puissance de l'empire.

Cette observation, dont tout l'honneur appartient à M. George Rawlinson, nous permet de rétablir ainsi la liste primitive d'Hérodote, altérée dès le temps de Ctésias :

Déjocès	22 ans.
Phraorte	53
Cyaxare	40
Astyage	35
	<hr/>
	150 ans, sur lesquels 128 ans de domination extérieure.

La défaite et le détronement du dernier des rois des Mèdes, Astyage, par Cyrus, dans le système chronologique d'Hérodote. Comme dans la réalité historique, tombe en 559 av. J. C. Partant de cette date, il est facile d'établir en remontant celles de l'avènement des différents rois d'après le système d'Hérodote. Elles sont, dans l'état actuel du texte :

Astyage	595 av. J. C.
Cyaxare	635

Phraorte

657 av. J. C.

5.

Déjocès

710

Et d'après la restitution de la leçon primitive que j'ai empruntée au savant anglais :

Astyage

595 av. J. C.

Cyaxare

635

Phraorte

688

Déjocès

710.

Reste à déterminer, pour avoir le système chronologique complet

de l'histoire des Mèdes dans la pensée d'Hérodote, la date de leur insurrection, et par suite la longueur de l'époque d'anarchie entre ce moment de leur affranchissement et la remise du sceptre aux mains de Déjocès. Je me crois en mesure d'établir, dans une autre de ces lettres, que les 520 ans attribués par Hérodote à la suprématie des Assyriens sur l'Asie supérieure et au bout desquels il place la révolte des Mèdes, partent, comme les 526 ans de la première dynastie assyrienne de Bérose, de la conquête de Babylone par Tuklati-Samdan I^{er}, vers 1270. On ne peut pas, dans l'état actuel de la science, préciser la date de ce grand événement à deux ou trois années près, et en même temps les 520 ans d'Hérodote sont un nombre rond auquel on ne saurait attribuer une précision absolue. Aussi la date de la révolte des Mèdes suivant le système d'Hérodote flotte vers 750 et 715, et la durée de la période d'anarchie avant Déjocès entre 35 et 40 ans environ.

Et ici nous trouvons un nouvel accord entre la chronologie d'Hérodote et celle de Bérose, non moins frappant que celui qui résulte de la comparaison entre les chiffres de 520 et de 526 ans. En effet, si l'on ajoute le temps que nous venons de constater comme ayant été admis dans la pensée de l'historien d'Halicarnasse pour l'intervalle de la révolte des Mèdes à Déjocès, si on l'ajoute, dis-je, aux 150 ans comptés de Déjocès à Astyage, on obtient une somme totale de 185 ou 190 ans. Or, l'historien byzantin Agathias (II, 25, p. 119, éd. de Bonn) nous a conservé, tout en l'encadrant dans un tissu de confusions et d'erreurs chronologiques que Niebuhr (dans son commentaire) et M. C. Müller (Fragm. histor. græc. t. III, p. 211) ont reconnu lui appartenir en propre et prouver de sa part une grande légèreté, un précieux panage d'Alexandre Polyhistor, l'abréviateur de Bérose. Ce panage, relatif aux Mèdes, a eu suivant toutes les probabilités sa source dans les livres de l'annaliste de la Chaldée. « Les Macédoniens dominèrent

« sept ans de moins que les Mèdes, et après qu'ils eurent exercé pendant ce temps l'autorité sur l'Asie, ils furent supplantés par les Parthes, peuple jusqu'alors inconnu et leur sujet »: Τοιγαροῖς ἀπὸ ἑπτά οὐδ' ἑκάτοτα χρόνον ἔσθ' Ἰνδοὶν ὅτε μὴ ἔσθ' ἑλκεῖ δέοντα (πυρρίον γὰρ καὶ λαῖνα ἐν τοῖς Περσέσσι), ἐς ἑσῶν δὲ οὐκ ἀπὸ ἑπτά, Παρθαῖοι γὰρ αὐτοὺς, ἔθνος καλὸν καὶ ἡμίση ἐν τῷ πρὸ τοῦ ὀρευστοῦ λαοῦ, παρ' οὗσαν ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ Μακεδόνος. Il s'agit ici de la domination sur l'Asie intérieure et non de la durée totale de la monarchie d'origine macédonienne de la Syrie. L'espace de temps inférieur de sept ans seulement à la durée de l'empire des Mèdes s'étend de la conquête d'Alexandre au moment où les Parthes enlevèrent aux Séleucides la possession des contrées arrosées par le Tigre et l'Euphrate, de la Mésopotamie en un mot; la teneur du texte l'indique positivement, et ce serait à tort qu'on y chercherait autre chose. Nous avons donc affaire à deux dates bien connues, celle de 331 av. J.C. pour la conquête d'Alexandre, et celle de 153 pour la prise de Babylone par l'Assacide Mithridate I^{er} et pour le moment où les Parthes devinrent maîtres de l'Asie au-delà de l'Euphrate. C'est entre ces deux termes que s'étend la domination de l'Asie par des princes d'origine macédonienne, durant un espace de 178 ans. Par conséquent, puisque Alexandre Polyhistor disait de l'empire des Mèdes avoir duré environ sept ans de plus, c'est que dans sa pensée, et sans doute d'après Bérone, il avait subsisté pendant 185 ans. C'est le même calcul que chez Hérodote, et une semblable coïncidence est déjà, me semble-t-il, une très forte présomption en faveur de l'authenticité des données recueillies par l'historien des guerres Médiques.

C'est par les extraits de Diodore de Sicile (II, 27-28, 32-35) que nous connaissons l'Histoire médique de Ctésias. D'après le médecin d'Artaxerxès Mnémon, après 1306 ans de durée paisible et incontestée de la domination des Assyriens sur l'Asie, les Mèdes, qui pendant tout ce temps avaient docilement obéi à l'empire, se soulevèrent contre Sardanapale sous la conduite d'Arbace; détruisirent Ninive avec le concours du Chaldéen Bélus, et forcèrent le roi d'Assyrie à se bruler vivant dans son palais. Arbace vainqueur ceint la couronne, et à partir de lui jusqu'à la conquête de Cyrus les rois se succèdent ainsi :

}

Arbace	28 ans.
Mandane	50
Sosarmus	30
Artycas	50
Arbaniès	22
Artaxerxès	40
Artynès	22
Artabaras	40

Aspadas, que les Grecs
appellent Artaxerxès

(35). Le chiffre n'est pas donné par
Diodore, mais il nous a été conservé
par Eusèbe.

317 ans.

Prenant pour point de départ la date de 559 av. J. C. pour
la destruction de l'empire des Mèdes par Cyrus, il est facile de procéder en remontant
de règne en règne et d'établir ainsi par rapport à l'ère chrétienne les époques de
ce système chronologique :

Avènement d'Aspadas	594 av. J. C.
Artabaras	634.
Artynès	656.
Artaxerxès	696.
Arbaniès	718.
Artycas	758.
Sosarmus	798.
Mandane	848.
Arbace	876.

C'est une histoire absolument différente de celle d'Hérodote.
La durée de la monarchie y est double et les noms des rois n'ont aucun rapport.
Le médecin de Crète reste fidèle à son système de présenter les choses tout
autrement que l'historien d'Halicarnasse.

Entre les deux autorités, il n'y a pas d'hésitation possible.
A mesure que nous pénétrons dans la connaissance des annales indigènes de l'antique

Orient; nous voyons grandir la valeur des informations d'Hérodote et l'idée que l'on doit se faire de son esprit critique, déguisé sous une apparente naïveté. En revanche, tout crédit des récits de Ctésias disparaît. Nous constatons avec certitude que son histoire assyrienne n'est qu'un tissu de fables misérables, sans aucun fondement réel. Son histoire des Perses elle-même, où il pouvait pourtant être mieux informé, contient des erreurs monstrueuses. Quant à son récit des annales des Mèdes, le peu de fragments qu'on en possède outre la liste des rois ne présente pas un caractère moins fabuleux que ce qu'il disait de l'Assyrie. On n'y trouve que des contes enfantins, comme celui de la fraude de Bêlshys pour enlever le bucin de Miniver caché sous les cendres du bucher de Sardanapale (Diod. Sic. II, 28) et celui de Zarina, reine des Saces ou Scythes d'Asie (Diod. Sic. II, 34; Nicol. Damasc. fr. 12, ed. C. Müller), ou des légendes d'un caractère purement mythologique, comme celle du chasseur Parsondas, qui reproduit l'androgynisme de Sardanapale (Nicol. Damasc. fr. 10) et dont la colère amène une guerre terrible entre les Mèdes et les Cadusiens (Diod. Sic. II, 33).

Mais ce ne sont pas seulement la crédibilité plus grande d'Hérodote et les fables dont était remplie l'histoire des Mèdes par Ctésias, qui doivent faire considérer le système du fils de Lypès comme ayant seul une valeur sérieuse. Si l'on étudie plus attentivement la question, l'on arrive à se convaincre que la chronologie médique de Ctésias, qui a donné lieu à tant de conjectures de la part d'hommes éminents, ne méritait pas la peine qu'on a prise pour chercher à lui faire une place dans l'histoire; qu'elle est une pure fiction, forgée par un audacieux faussaire d'après la liste d'Hérodote, quand celle-ci était altérée déjà par l'inversion que je signalais tout à l'heure entre les chiffres des règnes de Déjocès et de Phraorte.

C'est Volney (*Chronologie d'Hérodote*, chap. VIII) qui a le premier discerné et mis en lumière ce fait, que M. George Rawlinson a achevé de démontrer (p. 406, note 6 du tome I^{er} de sa traduction anglaise d'Hérodote). En effet l'analyse de la liste royale de Ctésias y montre les mêmes chiffres de règnes se répétant tous à deux reprises et dans le même ordre réciproque, à l'exception du dernier qui est seul. La liste des huit premiers rois n'est donc en réalité que le doublement d'une liste de quatre règnes. Et les chiffres qui ont été ainsi répétés pour doubler la durée de la monarchie, sont identiquement les mêmes que ceux d'Hérodote, dans le même

ordre, avec la même intervention entre deux d'entre eux; ils lui ont donc été certainement empruntés. Nous pourrions même ici compléter la démonstration, qui sous la plume de Volney présentait encore une lacune. En effet ce savant ne trouvait pas dans Hérodote de chiffre correspondant aux 28 ans d'Arbace, qui se répètent parallèlement dans les 30 ans de Sosarmus, tandis que nous nous rendons parfaitement compte de son origine, maintenant que nous avons reconnu que dans la pensée du père de l'histoire le temps d'anarchie avant Déjocès avait été d'environ 35 ans.

Nous rendrons plus sensible le procédé de formation de la liste de Ctésias au moyen d'un tableau où nous la séparons, à l'exemple de Volney, en ses deux séries parallèles, sorties du doublement de la liste première, et où nous la mettons en regard de celle d'Hérodote :

Hérodote :		Ctésias :			
Anarchie	35 ans.	Arbace	28 ans.	Sosarmus	30 ans.
Déjocès	53.	Mandancès	50.	Artycas	50.
Phraorte	22.	Artagnès	22.	Arbianès	22.
Cyaxare	40.	Artibaras	40.	Artœus	40.
Astyage	35?	Aspadas	35?		

Les légères différences qui paraissent entre elles les deux reproductions du premier chiffre portent elles-mêmes l'empreinte de la main du faussaire. Rien de plus fréquent en effet que de voir les auteurs de pareilles forgeries introduire quelques variations de ce genre dans la reproduction du document sur lequel ils travaillent, dans l'espoir de mieux déguiser la falsification et de donner une apparence plus historique à leurs fictions.

Volney a très bien expliqué les motifs du doublement de la liste des rois de Médie dans Ctésias, et les raisons qu'il en indique montrent que c'est bien l'œuvre personnelle de cet auteur, que c'est sur lui que doit en retomber la responsabilité devant la critique. « Quel a pu, dit-il, être le motif de Ctésias de nous forger ces faux calculs ? Après avoir beaucoup cherché, il nous a semblé en découvrir la raison dans son fragment sur la prise de Troie (Diod. Sic. II, 22). Il y dit que, selon les calculs des Assyriens, la guerre de Troie avait eu lieu sous le roi Teutamius, 306 ans avant la mort de Sardanapale. Si Ctésias eût admis le système d'Hérodote, cette date eût placé la prise d'Ilium vers l'an 1023 avant notre ère, et cela eût trop choqué les opinions reçues dans

la Grèce. L'une de ces opinions, suivie depuis par Eratosthène, Apollodore et Denys d'Halicarnasse, était que la prise de Troie avait eu lieu en une année correspondante à notre année 1183 ou 1184 av. J. C. Ctésias, habitué à flatter les satrapes, ne voulait pas heurter les savants; il l'arrangea de manière à obtenir précisément ce résultat. Car les 306 ans des Assyriens, joints aux 317 des Mèdes, font 623, lesquels, ajoutés aux 560 (559), époque de Cyrus, font juste 1183 (1182) ans, comme Eratosthène l'écrivit cent-cinquante ans après Ctésias. Cette coïncidence parfaite n'est-elle pas frappante et décisive ?

De même que Ctésias de cinq règnes en a fait neuf au moyen d'un doublement systématique, de même il a composé à sa fantaisie une partie des noms qu'il a donnés à ces neuf rois. Il en est d'abord un purement grec, Züsappos, qui est manifestement de son invention, comme les noms grecs qu'il a aussi introduits dans sa liste des rois assyriens. On discerne aussi du premier coup d'œil qu'Ἀρβάρης n'est qu'une reproduction altérée d'Ἀρβύρης, auquel il correspond dans la série parallèle, et qu'Ἀρβύρας, Ἀρβύρης et Ἀρβάρης sont des variations du médecin de Crède sur un seul et même type originaire.

Mais ce départ fait, reste une liste de cinq noms, qui ont une physionomie parfaitement iranienne, dont on peut retrouver avec certitude la forme indigène, et qui, par suite, ne paraissent pas pouvoir être regardés comme fictifs:

Ἀρβάρης — qui est manifestement Arbarka, forme perse correspondant régulièrement au sanscrit अर्भक, «petit.»

Μαρδάρης — perse Māndavaka ou Mādayuka, «doux.»

Ἀρβύρης ou Ἀρβάρης — deux formes également acceptables en perse, dérivant de la même racine et ayant le même sens de «grand», Artuniya ou Artayus.

Ἀρβάρης — nom évidemment formé en bara. Si ce nom n'était pas sans doute un peu altéré, comme nous le verrons plus loin, il aurait fait penser à un mot connu de la langue perse, Arbi-bara, «le porteur de lance.» Le dernier est, dans l'inscription détachée n° 1 de Nakch-i-Roustam, le titre de la fonction que remplissait après du roi Darius Gobryas (Gaubarwa), le fils du vaincu de Marathon.

Ἀρβάρης — perse Arpatha, «le cavalier.»

Cette liste de cinq noms, que Ctésias a amplifiée pour la porter à neuf,

n'est certainement pas inventée par lui; elle porte en elle-même le cachet de l'authenticité, et il a dû la puiser dans quelque document réellement indigène.

Mais d'un autre côté les noms de la liste d'Hérodote n'ont pas un caractère moins authentique. Ils sont aussi parfaitement iraniens et même spécialement mides, et la forme originaires s'en rétablit avec certitude:

Συϊόξυς — Sahyāukha, "l'homme du pays."

Φαόβλυς — Fravartī, "le protecteur;" nom que l'inscription de Behistoun donne comme celui d'un prétendant Mède que vainquit Darius.

Κυαζάγης — Uvakhshatara, comparatif d'un mot uakhsha dont le sens est assez difficile à déterminer; mais dans tous les cas l'inscription de Behistoun cite à plusieurs reprises ce nom comme celui d'un roi de Médie antérieur et bien connu. Nous aurons à examiner plus loin si on a voulu y parler du Cyaxare d'Hérodote ou de l'autre Cyaxare, que Xénophon présente comme le fils d'Aspyage.

Ασβράγης — Azidahāka, "le serpent qui mord;" la forme originale de ce nom et sa signification sont formellement données par Moïse de Chorène: I, 25 et 29.

Comment expliquer ce phénomène de deux listes de noms de rois absolument différentes et pourtant présentant toutes deux dans la forme même des noms un caractère égal d'authenticité, qui ne permet pas de douter qu'elles émanent de sources indigènes? La plupart des érudits modernes, comme Heeren, Halan (Analysis of chronology, t. III, p. 84 et suiv.), Clinton (Fasti hellenici, t. I, p. 261) et M. Dickenson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. VIII), ont émis la conjecture que ces listes représentent deux séries de princes qui auraient régné parallèlement dans des lieux différents. Cette conjecture est-elle admissible? Je ne saurais le dire encore à ce point de mon étude, mais je crois que nous pourrions peut-être trouver la clef du problème en étudiant les données nouvelles que la lecture des inscriptions assyriennes apporte sur l'histoire des Mèdes.

II.


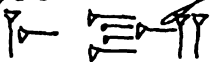
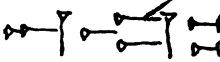
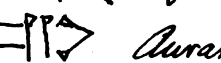


Avant d'aller plus loin, et pour l'intelligence même des documents que nous avons à étudier, je dois essayer d'établir d'abord une distinction qui me paraît certaine et indispensable à faire, et sur laquelle on n'a pas, me semble-t-il, assez insisté jusqu'à ce jour: c'est la distinction entre la nation des Mèdes et la masse des habitants de la Médie. En effet, comme vous le verrez ressortir des indications que je m'efforcerai de mettre en lumière, si la nation des Mèdes a donné son nom au pays quand une fois elle en a été maîtresse, si elle l'a aussi donné à l'empire qu'elle s'est formé ensuite sur un grand nombre de nations étrangères, elle n'a jamais été dans la Médie proprement dite qu'une aristocratie conquérante, une minorité dominatrice, régnant au-dessus d'une population plus nombreuse et soumise, qui appartenait à une toute autre race. Les Mèdes, en tant que cette aristocratie dominatrice, sont des Aryens; leur empire était aryen, et tous à rapport la substitution des Perses aux Mèdes dans la direction de cet empire n'a été qu'un changement de dynastie dans un Etat resté essentiellement le même. Mais la Médie proprement dite, même au temps où elle était gouvernée par cette nation aryenne, resta toujours un pays touranien par le fond et la majorité de sa population.

Le caractère aryen du peuple des Mèdes propres est un fait admis aujourd'hui de tous les savants, et qui repose sur les preuves les plus solides: voy. entre autres, H. Rawlinson, Memoir on the persian cuneiform inscriptions, dans le Journal of the Royal Asiatic Society, t. X, 3^e part., p. 292; George Rawlinson, p. 401 et suiv. du tome I^{er} de la traduction anglaise d'Hérodote. Le père de l'histoire dit formellement que les Mèdes s'appelaient eux-mêmes *Apioi*: Hérodote. VII, 62; et les écrivains arméniens leur donnent toujours le nom d'*Arick*: Mot. Chorea. I, 28, voy. Quatremère, Histoire des Mongols, t. I, p. 241, note 76. Mais ils n'appartenaient pas seulement à la race aryenne; dans cette race ils se rattachaient au rameau iranien et présentaient avec les Perses des affinités ethniques tellement étroites qu'on ne saurait douter qu'à l'origine ils aient formé seulement deux tribus d'une même nation. Strabon (XV, p. 727) dit d'après Méarque, bien à portée d'être exactement renseigné sur ce sujet, que les langues des Mèdes, des Perses et des Carmaniens étaient identiques. Et ceci est confirmé par tous les noms propres de Mèdes des hautes classes; conservés soit dans les inscriptions cunéiformes

des Achéménides, soit dans les historiens classiques, lesquels appartiennent sans exception à l'idiome perse le plus pur : voy. Oppert, des inscriptions des Achéménides, p. 103 et suiv. Cette parenté de race, d'origine et de langue explique la facilité avec laquelle les Mèdes, ceux du moins de la classe aristocratique et militaire — car il y eut au contraire entre les deux peuples un antagonisme religieux dont j'aurai à m'occuper plus loin — fusionnèrent avec les Perses après la conquête de Cyrus et furent admis sur le même pied qu'eux dans les plus hautes fonctions de l'empire, d'où étaient exclus les autres étrangers : voy. George Rawlinson, p. 402, note 7, du tome I^{er} de la traduction d'Hérodote. Elle ne ressort pas moins de l'identité de costume entre les Mèdes et les Perses, signalée par Hérodote : I, 135; VII, 62; de la formule officielle, plusieurs fois répétée dans le livre de Daniel, « conformément aux lois des Mèdes et des Perses » : Dan. VI, 8, 12 et 15; du rang d'honneur attribué à la Médie en tête de la liste des provinces de l'empire dans tous les documents d'un caractère officiel : Hérodote. VII, 62; Inser. de Behistoun, Oppert, p. 24; Inser. de Nakch-i-Roustam, Oppert, p. 248. Ainsi se justifie dans une certaine mesure l'emploi que les Grecs ont fait des expressions de « Mèdes, Médisme, Guerres Médiques, » en parlant des attaques de la monarchie perse contre leur indépendance : Hérodote. I, 163; IV, 165 et 197; VI, 64; Thucyd. I, 14, 18, 23; Æschyl. Pers. v. 787; Aristoph. Éccléziast. v. 615; Thesmophor. v. 316; Ray. v. 109.

Mais d'un autre côté l'existence d'un fond de population touranienne en Médie, y formant la majorité des habitants, ne peut pas d'avantage être révoquée en doute. La constatation du caractère touranien de la langue dans laquelle est conçue la seconde rédaction de toutes les inscriptions officielles des monarques Achéménides, résulte désormais certain des belles recherches de M. Westergaard, de son même, cher Monsieur, et de M. Morris, n'a aucunement infirmé les arguments décisifs, tirés principalement de la place particulièrement honorable donnée au tepte de cette langue, immédiatement après le tepte perse et avant le tepte assyro-babylonien, qui dès les premières études sur ces monuments avait fait regarder cet idiome comme celui de la Médie. Mais ce n'était pas l'idiome de l'aristocratie aryenne, dont le langage était identique à celui des Perses, et à laquelle par conséquent le tepte, perse s'adressait aussi bien qu'aux descendants des compagnons de Cyrus; ce ne pouvait être que celui du peuple soumis à cette aristocratie.

Pour quiconque étudie comparativement les trois rédactions sassanides de la grande inscription de Behistoun, il ne peut pas être douteux que la langue de la seconde rédaction — cette langue que j'ai continué à appeler avec vous médique, reprenant le nom de scythique proposé par les savants anglais — n'ait été la langue même du pays où l'inscription a été gravée, celle que l'on parlait généralement dans le canton de la Médie auquel le mont Bagistan avait donné son nom. Le sculpteur a pris en effet pour le texte de la seconde rédaction des soins beaucoup plus grands que pour les deux autres, parce que c'était celui que le peuple devait lire. Il a apporté à sa correction une attention spéciale, et dans un endroit il a effacé, puis gravé à nouveau, tout un passage fautif, ce qu'il ne s'est donné la peine de faire ni pour le texte perse ni pour le texte babylonien : voy. George Rawlinson, p. 429, note 8, du tome I^{er} de sa traduction d'Herodote.

Dans cette version seule nous voyons ajoutées aux expressions, fidèlement traduites, du texte prototype en langue perse, quelques explications destinées à éclairer le lecteur, explications que ne présente pas la version babylonienne, la moins soignée de toutes, parce qu'elle ne s'adressait pas aux habitants du pays et ne figurait là qu'en vertu d'un usage officiel. Telle est, entre autres, la curieuse glose jointe dans plusieurs passages au nom d'Ahuramazda :       Auramasda annap Arriyanam, a Ahuramaz-
«-da, le dieu des Aryens : » (Col. 3, l. 77 et 79).

C'est seulement dans l'idiome de la version touranienne, sans correspondant en perse ni en babylonien, qu'est conçue l'inscription supplémentaire désignée par la lettre L dans la publication de M. Morris, où le roi explique spécialement aux habitants de la contrée dans laquelle se trouvait le monument, l'origine du grand texte et comment il a été rédigé d'abord en aryen, c'est à dire en perse : Tippivas dahieitkhi yudda arriyava appu sassa inni senri Kudda hu fisa bapafarakha varni tippivas amneni dahiyahus varrida ativa hu rogaya tassunos patapis, « J'ai fait l'inscription d'autre part en langue aryenne, telle qu'il n'en existait pas de semblable jusqu'alors et je l'ai distribuée, et j'ai envoyé l'inscription ci-dessous dans toutes les provinces pour que le peuple en ait connaissance. »

Dans les passages où il est question de la ville de Rhages de

Médie (table II, §. 13 et table III, §. 1 du *lexique perse*) le perse dit 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣
𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣
Ragā nāmā dāryāus Mādaiy, « Rhagae, contrée ainsi nommée en Médie, » la
seconde version met purement et simplement 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 *Rakhān*, sans autre
explication, le nom étant trop connu de ceux à qui cette version s'adressait pour avoir
besoin de commentaires, preuve évidente que c'étaient des Mèdes. De même, quand il
s'agit du canton d'Aukiyārā sur la frontière de l'Arménie et de la Médie, le *lexique*
perse dit 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣
𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 *Aukiyārā nāmā*
dāryāus Arminaiy, et le *lexique* touranien seulement 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣
𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 *bakān Aukiyārus yēsān*, « le canton
nommé Aukiyārā, » sans se croire obligé à en déterminer la position, considérée comme telle
de tous les lecteurs.

C'est enfin dans deux localités de la Médie, à Chilik, au sud du
lac d'Ouroumiak, et dans le défilé de Kéleschin, que les voyageurs signalent les seules
inscriptions connues qui soient tracées exclusivement avec les caractères et dans la langue
de la seconde version des textes trilingues des Achéménides : Spiegel, *Erân*, p. 34.

L'existence des deux éléments, aryen et touranien, dans la population
de la Médie à l'époque des Achéménides, leur situation réciproque et leur proportion sur
l'ensemble des habitants du pays, ressortent, du reste, de la façon la plus nette d'un
important et célèbre passage d'Hérodote : I, 101. Il dit en effet que les Mèdes se
divisaient en six peuples, les Buses, les Parétacéniens, les Struchates, les Arizantes, les
Budians et les Mages. À part les *Ἰνδο-Ἰακρυοὶ* ou nomades, perse *parait akhā*, qui
habitaient un canton distinct, signalé par tous les géographes classiques (Strab. XI, p.
522 et 524; Diod. Sic. XIX, 34; Arrian. *Exped. Alex.* III, 19; Plin. *Hist. nat.* VI, 26
et 27; Ptol. VI, 4, 3; Steph. Byz. v. *Ἰνδο-Ἰακρυοὶ*) et situés le long des frontières de la
Perse, où ils vivaient encore au temps de Strabon d'une vie errante, redoutés de leurs
voisins pour leurs brigandages, ces noms ne correspondent à aucune division ethnique
connue d'autres auteurs. Nous y voyons figurer les Mages, qui ne constituaient pas une
peuplade particulière, mais — nous le savons par l'accord unanime des témoignages —
étaient répandus dans toute la Médie à l'état de caste sacerdotale. Il faut donc en
conclure que les six peuples d'Hérodote ne sont pas des tribus ou des peuplades ayant

chacune son district, comme les tribus qu'il signale plus loin chez les Perses (I, 125), mais des classes de la population, presque des castes, et que le mot de tribu ne peut s'y appliquer qu'avec son sens grec ou romain, indiquant les divisions des habitants d'une même cité.

Les noms rapportés par Hérodote appartiennent à la langue perse; la forme n'en est aucunement altérée, et il est facile de reconnaître, comme l'a déjà montré M. Oppert (*Études assyriennes*, p. 171), que ces appellations caractérisent l'origine ou la manière de vivre de chaque *yéva*.

Bovsaï — « autochthones, » perse buṣā, sanscrit b'ūg'ā.

Σπούγες — « habitants des tentes, » perse c'atrauatis, sanscrit c'atrat.

Ἀριγάρτοι — « de la race des Aryas, » perse ariyaz'antu, sanscrit āryaz'antu.

Βούδιαι — « financiers du sol, » perse būdiyā.

Μαῖοι — « grands, » perse magus, sanscrit māha.

Puisqu'une des classes de la population, un des *yéva* d'Hérodote, s'intitulait spécialement et pour se distinguer des autres « race des Aryas, » il est évident que c'est que le reste de la population n'était pas de cette race; et l'existence d'une race différente, plus anciennement en possession du sol et qui y était restée attachée, n'est pas moins formellement indiquée par le nom spécial d'« autochthones, » donné à une autre classe. Ainsi l'étude de la nomenclature des *yéva* médiques dans Hérodote vient encore confirmer ce que j'avais cru voir ressortir des considérations précédentes.

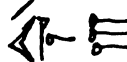

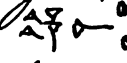
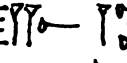
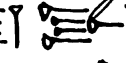



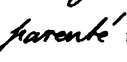

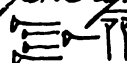
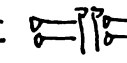

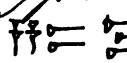

Il me paraît difficile d'admettre que les Aryas, devenus les dominateurs de la Médie, aient pu donner le nom particulier de « grands » à une tribu qui n'aurait pas appartenu à la race conquérante. Dès lors il me semble que l'on discerne clairement la division ethnique des classes ou *yéva* signalés par Hérodote dans la nation mède. D'abord deux tribus aryennes et dominantes, l'une guerrière et l'autre sacerdotale:

Ariyaz'antu,
Magus.

Puis, au dessous de celles-ci, quatre tribus soumises, appartenant à la vieille race du pays antérieure à la conquête, c'est à dire touraniennes, constituant le fond de la population rurale et divisées en deux groupes, les agriculteurs sédentaires,

Quoiqu'il en soit de cette dernière question, qu'on ne peut trancher que par conjecture, un fait est certain, c'est qu'à l'époque des Achéménides, et bien évidemment aussi; dans l'époque immédiatement antérieure, la Médie nous offre

dans la population deux races, l'une conquérante et l'autre conquise, conservant sous le même sceptre leur existence distincte, leur langage propre, leurs usages et non fusionnés, une minorité aryenne en possession de tout le pouvoir, comme de la force guerrière, et constituée en aristocratie dominatrice, puis une majorité touranienne ennoblie sous le joug des Rois, peuplant les campagnes, adonnée à la vie agricole ou pastorale, et aux diverses catégories de cette population soumise les conquérants ariens ont imposé des appellations de leur langue, indiquant leur origine ou leurs occupations.

Un dernier et précieux indice de cet état de choses résulte encore du fait que dans l'idiome touranien de la Médie, tel que nous le font connaître les inscriptions des Achéménides, tous les mots du langage politique et administratif sont directement empruntés à l'idiome arien des classes supérieures, c'est à dire au perse. Tels sont :  *siyâti*, « pouvoir », perse *siyâti*;  *datam*, « loi », perse *dâta*;  *-daram*, « autocrate », perse *framâtar*;  *shahabavâna*, « gouverneur de province », perse *khshathrapâva*;  *dâyaos*, « district », perse *dahyâus*. Il en est de même de certaines expressions religieuses, comme l'aoriste  *battiyahyâ*, « j'ai invoqué », perse *pati-yâ-vahaiy*; de quelques adjectifs exprimant des idées compliquées, comme  *baruzanam*, « multilingue », perse *paruzana*, et  *visbazana*, « omnilingue », perse *visparazana*; enfin des termes qui désignent les degrés de parenté supérieurs à la simple filiation, tels que  *nuyaktha*, « grand-père », perse *nyâka*, et  *abbanuyaktha*, « bisaiel », perse *apanyâka*. Tous les termes d'architecture sont encore dans le même cas :  *dakhâram*, « palais », perse *taxâra*;  *isdana*, « lieu réservé », perse *châna*;  *ardaisdana*, expression analogue mais dont la nuance précise nous échappe, perse *ardachâna*;  *habadana*, « temple », perse *apadâna*;  *arsakinnâ*, « marbre », perse *athângina*. Un fait pareil est toujours la preuve palpable de la conquête d'un peuple encore à demi barbare par un peuple plus avancé dans la civilisation, qui devient son maître.

Les Mides ariens se montrent donc à nous dans la même situation

qu'encore aujourd'hui dans la Hongrie les Magyars. La constatation de ce fait était indispensable pour bien comprendre le témoignage des monuments égyptiens que nous allons étudier ensemble, car je crois y retrouver l'époque de l'invasion dont nous avons reconnu la trace à ses effets.

III.

Les premiers conquérants égyptiens, comme nous l'apprenons par le témoignage des monuments et comme j'essaierai de le mettre plus complètement en lumière dans d'autres de ces lettres, tournèrent principalement leurs efforts contre la partie de l'Arménie où le Tigre et l'Euphrate ont concurremment leur cours supérieur, le Ma'iri ou Meiri (𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿𐏀𐏁𐏂𐏃𐏄𐏅𐏆𐏇𐏈𐏉𐏊𐏋𐏌𐏍𐏎𐏏𐏐𐏑𐏒𐏓𐏔𐏕𐏖𐏗𐏘𐏙𐏚𐏛𐏜𐏝𐏞𐏟𐏠𐏡𐏢𐏣𐏤𐏥𐏦𐏧𐏨𐏩𐏪𐏫𐏬𐏭𐏮𐏯𐏰𐏱𐏲𐏳𐏴𐏵𐏶𐏷𐏸𐏹𐏺𐏻𐏼𐏽𐏾𐏿𐐀𐐁𐐂𐐃𐐄𐐅𐐆𐐇𐐈𐐉𐐊𐐋𐐌𐐍𐐎𐐏𐐐𐐑𐐒𐐓𐐔𐐕𐐖𐐗𐐘𐐙𐐚𐐛𐐜𐐝𐐞𐐟𐐠𐐡𐐢𐐣𐐤𐐥𐐦𐐧𐐨𐐩𐐪𐐫𐐬𐐭𐐮𐐯𐐰𐐱𐐲𐐳𐐴𐐵𐐶𐐷𐐸𐐹𐐺𐐻𐐼𐐽𐐾𐐿𐑀𐑁𐑂𐑃𐑄𐑅𐑆𐑇𐑈𐑉𐑊𐑋𐑌𐑍𐑎𐑏𐑐𐑑𐑒𐑓𐑔𐑕𐑖𐑗𐑘𐑙𐑚𐑛𐑜𐑝𐑞𐑟𐑠𐑡𐑢𐑣𐑤𐑥𐑦𐑧𐑨𐑩𐑪𐑫𐑬𐑭𐑮𐑯𐑰𐑱𐑲𐑳𐑴𐑵𐑶𐑷𐑸𐑹𐑺𐑻𐑼𐑽𐑾𐑿𐒀𐒁𐒂𐒃𐒄𐒅𐒆𐒇𐒈𐒉𐒊𐒋𐒌𐒍𐒎𐒏𐒐𐒑𐒒𐒓𐒔𐒕𐒖𐒗𐒘𐒙𐒚𐒛𐒜𐒝𐒞𐒟𐒠𐒡𐒢𐒣𐒤𐒥𐒦𐒧𐒨𐒩𐒪𐒫𐒬𐒭𐒮𐒯𐒰𐒱𐒲𐒳𐒴𐒵𐒶𐒷𐒸𐒹𐒺𐒻𐒼𐒽𐒾𐒿𐓀𐓁𐓂𐓃𐓄𐓅𐓆𐓇𐓈𐓉𐓊𐓋𐓌𐓍𐓎𐓏𐓐𐓑𐓒𐓓𐓔𐓕𐓖𐓗𐓘𐓙𐓚𐓛𐓜𐓝𐓞𐓟𐓠𐓡𐓢𐓣𐓤𐓥𐓦𐓧𐓨𐓩𐓪𐓫𐓬𐓭𐓮𐓯𐓰𐓱𐓲𐓳𐓴𐓵𐓶𐓷𐓸𐓹𐓺𐓻𐓼𐓽𐓾𐓿𐔀𐔁𐔂𐔃𐔄𐔅𐔆𐔇𐔈𐔉𐔊𐔋𐔌𐔍𐔎𐔏𐔐𐔑𐔒𐔓𐔔𐔕𐔖𐔗𐔘𐔙𐔚𐔛𐔜𐔝𐔞𐔟𐔠𐔡𐔢𐔣𐔤𐔥𐔦𐔧𐔨𐔩𐔪𐔫𐔬𐔭𐔮𐔯𐔰𐔱𐔲𐔳𐔴𐔵𐔶𐔷𐔸𐔹𐔺𐔻𐔼𐔽𐔾𐔿𐕀𐕁𐕂𐕃𐕄𐕅𐕆𐕇𐕈𐕉𐕊𐕋𐕌𐕍𐕎𐕏𐕐𐕑𐕒𐕓𐕔𐕕𐕖𐕗𐕘𐕙𐕚𐕛𐕜𐕝𐕞𐕟𐕠𐕡𐕢𐕣𐕤𐕥𐕦𐕧𐕨𐕩𐕪𐕫𐕬𐕭𐕮𐕯𐕰𐕱𐕲𐕳𐕴𐕵𐕶𐕷𐕸𐕹𐕺𐕻𐕼𐕽𐕾𐕿𐖀𐖁𐖂𐖃𐖄𐖅𐖆𐖇𐖈𐖉𐖊𐖋𐖌𐖍𐖎𐖏𐖐𐖑𐖒𐖓𐖔𐖕𐖖𐖗𐖘𐖙𐖚𐖛𐖜𐖝𐖞𐖟𐖠𐖡𐖢𐖣𐖤𐖥𐖦𐖧𐖨𐖩𐖪𐖫𐖬𐖭𐖮𐖯𐖰𐖱𐖲𐖳𐖴𐖵𐖶𐖷𐖸𐖹𐖺𐖻𐖼𐖽𐖾𐖿𐗀𐗁𐗂𐗃𐗄𐗅𐗆𐗇𐗈𐗉𐗊𐗋𐗌𐗍𐗎𐗏𐗐𐗑𐗒𐗓𐗔𐗕𐗖𐗗𐗘𐗙𐗚𐗛𐗜𐗝𐗞𐗟𐗠𐗡𐗢𐗣𐗤𐗥𐗦𐗧𐗨𐗩𐗪𐗫𐗬𐗭𐗮𐗯𐗰𐗱𐗲𐗳𐗴𐗵𐗶𐗷𐗸𐗹𐗺𐗻𐗼𐗽𐗾𐗿𐘀𐘁𐘂𐘃𐘄𐘅𐘆𐘇𐘈𐘉𐘊𐘋𐘌𐘍𐘎𐘏𐘐𐘑𐘒𐘓𐘔𐘕𐘖𐘗𐘘𐘙𐘚𐘛𐘜𐘝𐘞𐘟𐘠𐘡𐘢𐘣𐘤𐘥𐘦𐘧𐘨𐘩𐘪𐘫𐘬𐘭𐘮𐘯𐘰𐘱𐘲𐘳𐘴𐘵𐘶𐘷𐘸𐘹𐘺𐘻𐘼𐘽𐘾𐘿𐙀𐙁𐙂𐙃𐙄𐙅𐙆𐙇𐙈𐙉𐙊𐙋𐙌𐙍𐙎𐙏𐙐𐙑𐙒𐙓𐙔𐙕𐙖𐙗𐙘𐙙𐙚𐙛𐙜𐙝𐙞𐙟𐙠𐙡𐙢𐙣𐙤𐙥𐙦𐙧𐙨𐙩𐙪𐙫𐙬𐙭𐙮𐙯𐙰𐙱𐙲𐙳𐙴𐙵𐙶𐙷𐙸𐙹𐙺𐙻𐙼𐙽𐙾𐙿𐚀𐚁𐚂𐚃𐚄𐚅𐚆𐚇𐚈𐚉𐚊𐚋𐚌𐚍𐚎𐚏𐚐𐚑𐚒𐚓𐚔𐚕𐚖𐚗𐚘𐚙𐚚𐚛𐚜𐚝𐚞𐚟𐚠𐚡𐚢𐚣𐚤𐚥𐚦𐚧𐚨𐚩𐚪𐚫𐚬𐚭𐚮𐚯𐚰𐚱𐚲𐚳𐚴𐚵𐚶𐚷𐚸𐚹𐚺𐚻𐚼𐚽𐚾𐚿𐛀𐛁𐛂𐛃𐛄𐛅𐛆𐛇𐛈𐛉𐛊𐛋𐛌𐛍𐛎𐛏𐛐𐛑𐛒𐛓𐛔𐛕𐛖𐛗𐛘𐛙𐛚𐛛𐛜𐛝𐛞𐛟𐛠𐛡𐛢𐛣𐛤𐛥𐛦𐛧𐛨𐛩𐛪𐛫𐛬𐛭𐛮𐛯𐛰𐛱𐛲𐛳𐛴𐛵𐛶𐛷𐛸𐛹𐛺𐛻𐛼𐛽𐛾𐛿𐜀𐜁𐜂𐜃𐜄𐜅𐜆𐜇𐜈𐜉𐜊𐜋𐜌𐜍𐜎𐜏𐜐𐜑𐜒𐜓𐜔𐜕𐜖𐜗𐜘𐜙𐜚𐜛𐜜𐜝𐜞𐜟𐜠𐜡𐜢𐜣𐜤𐜥𐜦𐜧𐜨𐜩𐜪𐜫𐜬𐜭𐜮𐜯𐜰𐜱𐜲𐜳𐜴𐜵𐜶𐜷𐜸𐜹𐜺𐜻𐜼𐜽𐜾𐜿𐝀𐝁𐝂𐝃𐝄𐝅𐝆𐝇𐝈𐝉𐝊𐝋𐝌𐝍𐝎𐝏𐝐𐝑𐝒𐝓𐝔𐝕𐝖𐝗𐝘𐝙𐝚𐝛𐝜𐝝𐝞𐝟𐝠𐝡𐝢𐝣𐝤𐝥𐝦𐝧𐝨𐝩𐝪𐝫𐝬𐝭𐝮𐝯𐝰𐝱𐝲𐝳𐝴𐝵𐝶𐝷𐝸𐝹𐝺𐝻𐝼𐝽𐝾𐝿𐞀𐞁𐞂𐞃𐞄𐞅𐞆𐞇𐞈𐞉𐞊𐞋𐞌𐞍𐞎𐞏𐞐𐞑𐞒𐞓𐞔𐞕𐞖𐞗𐞘𐞙𐞚𐞛𐞜𐞝𐞞𐞟𐞠𐞡𐞢𐞣𐞤𐞥𐞦𐞧𐞨𐞩𐞪𐞫𐞬𐞭𐞮𐞯𐞰𐞱𐞲𐞳𐞴𐞵𐞶𐞷𐞸𐞹𐞺𐞻𐞼𐞽𐞾𐞿𐟀𐟁𐟂𐟃𐟄𐟅𐟆𐟇𐟈𐟉𐟊𐟋𐟌𐟍𐟎𐟏𐟐𐟑𐟒𐟓𐟔𐟕𐟖𐟗𐟘𐟙𐟚𐟛𐟜𐟝𐟞𐟟𐟠𐟡𐟢𐟣𐟤𐟥𐟦𐟧𐟨𐟩𐟪𐟫𐟬𐟭𐟮𐟯𐟰𐟱𐟲𐟳𐟴𐟵𐟶𐟷𐟸𐟹𐟺𐟻𐟼𐟽𐟾𐟿𐠀𐠁𐠂𐠃𐠄𐠅𐠆𐠇𐠈𐠉𐠊𐠋𐠌𐠍𐠎𐠏𐠐𐠑𐠒𐠓𐠔𐠕𐠖𐠗𐠘𐠙𐠚𐠛𐠜𐠝𐠞𐠟𐠠𐠡𐠢𐠣𐠤𐠥𐠦𐠧𐠨𐠩𐠪𐠫𐠬𐠭𐠮𐠯𐠰𐠱𐠲𐠳𐠴𐠵𐠶𐠷𐠸𐠹𐠺𐠻𐠼𐠽𐠾𐠿𐡀𐡁𐡂𐡃𐡄𐡅𐡆𐡇𐡈𐡉𐡊𐡋𐡌𐡍𐡎𐡏𐡐𐡑𐡒𐡓𐡔𐡕𐡖𐡗𐡘𐡙𐡚𐡛𐡜𐡝𐡞𐡟𐡠𐡡𐡢𐡣𐡤𐡥𐡦𐡧𐡨𐡩𐡪𐡫𐡬𐡭𐡮𐡯𐡰𐡱𐡲𐡳𐡴𐡵𐡶𐡷𐡸𐡹𐡺𐡻𐡼𐡽𐡾𐡿𐢀𐢁𐢂𐢃𐢄𐢅𐢆𐢇𐢈𐢉𐢊𐢋𐢌𐢍𐢎𐢏𐢐𐢑𐢒𐢓𐢔𐢕𐢖𐢗𐢘𐢙𐢚𐢛𐢜𐢝𐢞𐢟𐢠𐢡𐢢𐢣𐢤𐢥𐢦𐢧𐢨𐢩𐢪𐢫𐢬𐢭𐢮𐢯𐢰𐢱𐢲𐢳𐢴𐢵𐢶𐢷𐢸𐢹𐢺𐢻𐢼𐢽𐢾𐢿𐣀𐣁𐣂𐣃𐣄𐣅𐣆𐣇𐣈𐣉𐣊𐣋𐣌𐣍𐣎𐣏𐣐𐣑𐣒𐣓𐣔𐣕𐣖𐣗𐣘𐣙𐣚𐣛𐣜𐣝𐣞𐣟𐣠𐣡𐣢𐣣𐣤𐣥𐣦𐣧𐣨𐣩𐣪𐣫𐣬𐣭𐣮𐣯𐣰𐣱𐣲𐣳𐣴𐣵𐣶𐣷𐣸𐣹𐣺𐣻𐣼𐣽𐣾𐣿𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕𐤖𐤗𐤘𐤙𐤚𐤛𐤜𐤝𐤞𐤟𐤠𐤡𐤢𐤣𐤤𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿𐦀𐦁𐦂𐦃𐦄𐦅𐦆𐦇𐦈𐦉𐦊𐦋𐦌𐦍𐦎𐦏𐦐𐦑𐦒𐦓𐦔𐦕𐦖𐦗𐦘𐦙𐦚𐦛𐦜𐦝𐦞𐦟𐦠𐦡𐦢𐦣𐦤𐦥𐦦𐦧𐦨𐦩𐦪𐦫𐦬𐦭𐦮𐦯𐦰𐦱𐦲𐦳𐦴𐦵𐦶𐦷𐦸𐦹𐦺𐦻𐦼𐦽𐦾𐦿𐧀𐧁𐧂𐧃𐧄𐧅𐧆𐧇𐧈𐧉𐧊𐧋𐧌𐧍𐧎𐧏𐧐𐧑𐧒𐧓𐧔𐧕𐧖𐧗𐧘𐧙𐧚𐧛𐧜𐧝𐧞𐧟𐧠𐧡𐧢𐧣𐧤𐧥𐧦𐧧𐧨𐧩𐧪𐧫𐧬𐧭𐧮𐧯𐧰𐧱𐧲𐧳𐧴𐧵𐧶𐧷𐧸𐧹𐧺𐧻𐧼𐧽𐧾𐧿𐨀𐨁𐨂𐨃𐨄𐨅𐨆𐨇𐨈𐨉𐨊𐨋𐨌𐨍𐨎𐨏𐨐𐨑𐨒𐨓𐨔𐨕𐨖𐨗𐨘𐨙𐨚𐨛𐨜𐨝𐨞𐨟𐨠𐨡𐨢𐨣𐨤𐨥𐨦𐨧𐨨𐨩𐨪𐨫𐨬𐨭𐨮𐨯𐨰𐨱𐨲𐨳𐨴𐨵𐨶𐨷𐨹𐨺𐨸𐨻𐨼𐨽𐨾𐨿𐩀𐩁𐩂𐩃𐩄𐩅𐩆𐩇𐩈𐩉𐩊𐩋𐩌𐩍𐩎𐩏𐩐𐩑𐩒𐩓𐩔𐩕𐩖𐩗𐩘𐩙𐩚𐩛𐩜𐩝𐩞𐩟𐩠𐩡𐩢𐩣𐩤𐩥𐩦𐩧𐩨𐩩𐩪𐩫𐩬𐩭𐩮𐩯𐩰𐩱𐩲𐩳𐩴𐩵𐩶𐩷𐩸𐩹𐩺𐩻𐩼𐩽𐩾𐩿𐪀𐪁𐪂𐪃𐪄𐪅𐪆𐪇𐪈𐪉𐪊𐪋𐪌𐪍𐪎𐪏𐪐𐪑𐪒𐪓𐪔𐪕𐪖𐪗𐪘𐪙𐪚𐪛𐪜𐪝𐪞𐪟𐪠𐪡𐪢𐪣𐪤𐪥𐪦𐪧𐪨𐪩𐪪𐪫𐪬𐪭𐪮𐪯𐪰𐪱𐪲𐪳𐪴𐪵𐪶𐪷𐪸𐪹𐪺𐪻𐪼𐪽𐪾𐪿𐫀𐫁𐫂𐫃𐫄𐫅𐫆𐫇𐫈𐫉𐫊𐫋𐫌𐫍𐫎𐫏𐫐𐫑𐫒𐫓𐫔𐫕𐫖𐫗𐫘𐫙𐫚𐫛𐫜𐫝𐫞𐫟𐫠𐫡𐫢𐫣𐫤𐫦𐫥𐫧𐫨𐫩𐫪𐫫𐫬𐫭𐫮𐫯𐫰𐫱𐫲𐫳𐫴𐫵𐫶𐫷𐫸𐫹𐫺𐫻𐫼𐫽𐫾𐫿𐬀𐬁𐬂𐬃𐬄𐬅𐬆𐬇𐬈𐬉𐬊𐬋𐬌𐬍𐬎𐬏𐬐𐬑𐬒𐬓𐬔𐬕𐬖𐬗𐬘𐬙𐬚𐬛𐬜𐬝𐬞𐬟𐬠𐬡𐬢𐬣𐬤𐬥𐬦𐬧𐬨𐬩𐬪𐬫𐬬𐬭𐬮𐬯𐬰𐬱𐬲𐬳𐬴𐬵𐬶𐬷𐬸𐬹𐬺𐬻𐬼𐬽𐬾𐬿𐭀𐭁𐭂𐭃𐭄𐭅𐭆𐭇𐭈𐭉𐭊𐭋𐭌𐭍𐭎𐭏𐭐𐭑𐭒𐭓𐭔𐭕𐭖𐭗𐭘𐭙𐭚𐭛𐭜𐭝𐭞𐭟𐭠𐭡𐭢𐭣𐭤𐭥𐭦𐭧𐭨𐭩𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿𐮀𐮁𐮂𐮃𐮄𐮅𐮆𐮇𐮈𐮉𐮊𐮋𐮌𐮍𐮎𐮏𐮐𐮑𐮒𐮓𐮔𐮕𐮖𐮗𐮘𐮙𐮚𐮛𐮜𐮝𐮞𐮟𐮠𐮡𐮢𐮣𐮤𐮥𐮦𐮧𐮨𐮩𐮪𐮫𐮬𐮭𐮮𐮯𐮰𐮱𐮲𐮳𐮴𐮵𐮶𐮷𐮸𐮹𐮺𐮻𐮼𐮽𐮾𐮿𐯀𐯁𐯂𐯃𐯄𐯅𐯆𐯇𐯈𐯉𐯊𐯋𐯌𐯍𐯎𐯏𐯐𐯑𐯒𐯓𐯔𐯕𐯖𐯗𐯘𐯙𐯚𐯛𐯜𐯝𐯞𐯟𐯠𐯡𐯢𐯣𐯤𐯥𐯦𐯧𐯨𐯩𐯪𐯫𐯬𐯭𐯮𐯯𐯰𐯱𐯲𐯳𐯴𐯵𐯶𐯷𐯸𐯹𐯺𐯻𐯼𐯽𐯾𐯿𐰀𐰁𐰂𐰃𐰄𐰅𐰆𐰇𐰈𐰉𐰊𐰋𐰌𐰍𐰎𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺𐴻𐴼𐴽𐴾𐴿𐵀𐵁𐵂𐵃𐵄𐵅𐵆𐵇𐵈𐵉𐵊𐵋𐵌𐵍𐵎𐵏𐵐𐵑𐵒𐵓𐵔𐵕𐵖𐵗𐵘𐵙𐵚𐵛𐵜𐵝𐵞𐵟𐵠𐵡𐵢𐵣𐵤𐵥𐵦𐵧𐵨𐵩𐵪𐵫𐵬𐵭𐵮𐵯𐵰𐵱𐵲𐵳𐵴𐵵𐵶𐵷𐵸𐵹𐵺𐵻𐵼𐵽𐵾𐵿𐶀𐶁𐶂𐶃𐶄𐶅𐶆𐶇𐶈𐶉𐶊𐶋𐶌𐶍𐶎𐶏𐶐𐶑𐶒𐶓𐶔𐶕𐶖𐶗𐶘𐶙𐶚𐶛𐶜𐶝𐶞𐶟𐶠𐶡𐶢𐶣𐶤𐶥𐶦𐶧𐶨𐶩𐶪𐶫𐶬𐶭𐶮𐶯𐶰𐶱𐶲𐶳𐶴𐶵𐶶𐶷𐶸𐶹𐶺𐶻𐶼𐶽𐶾𐶿𐷀𐷁𐷂𐷃𐷄𐷅𐷆𐷇𐷈𐷉𐷊𐷋𐷌𐷍𐷎𐷏𐷐𐷑𐷒𐷓𐷔𐷕𐷖𐷗𐷘𐷙𐷚𐷛𐷜𐷝𐷞𐷟𐷠𐷡𐷢𐷣𐷤𐷥𐷦𐷧𐷨𐷩𐷪𐷫𐷬𐷭𐷮𐷯𐷰𐷱𐷲𐷳𐷴𐷵𐷶𐷷𐷸𐷹𐷺𐷻𐷼𐷽𐷾𐷿𐸀𐸁𐸂𐸃𐸄𐸅𐸆𐸇𐸈𐸉𐸊𐸋𐸌𐸍𐸎𐸏𐸐𐸑𐸒𐸓𐸔𐸕𐸖𐸗𐸘𐸙𐸚𐸛𐸜𐸝𐸞𐸟𐸠𐸡𐸢𐸣𐸤𐸥𐸦𐸧𐸨𐸩𐸪𐸫𐸬𐸭𐸮𐸯𐸰𐸱𐸲𐸳𐸴𐸵𐸶𐸷𐸸𐸹𐸺𐸻𐸼𐸽𐸾𐸿𐹀𐹁𐹂𐹃𐹄𐹅𐹆𐹇𐹈𐹉𐹊𐹋𐹌𐹍𐹎𐹏𐹐𐹑𐹒𐹓𐹔𐹕𐹖𐹗𐹘𐹙𐹚𐹛𐹜𐹝𐹞𐹟𐹠𐹡𐹢𐹣𐹤𐹥𐹦𐹧𐹨𐹩𐹪𐹫𐹬𐹭𐹮𐹯𐹰𐹱𐹲𐹳𐹴𐹵𐹶𐹷𐹸𐹹𐹺𐹻𐹼𐹽𐹾𐹿𐺀𐺁𐺂𐺃𐺄𐺅𐺆𐺇𐺈𐺉𐺊𐺋𐺌𐺍𐺎𐺏𐺐𐺑𐺒𐺓𐺔𐺕𐺖𐺗𐺘𐺙𐺚𐺛𐺜𐺝𐺞𐺟𐺠𐺡𐺢𐺣𐺤𐺥𐺦𐺧𐺨𐺩𐺪𐺫𐺬𐺭𐺮𐺯𐺰𐺱𐺲𐺳𐺴𐺵𐺶𐺷𐺸𐺹𐺺𐺻𐺼𐺽𐺾𐺿𐻀𐻁𐻂𐻃𐻄𐻅𐻆𐻇𐻈𐻉𐻊𐻋𐻌𐻍𐻎𐻏𐻐𐻑𐻒𐻓𐻔𐻕𐻖𐻗𐻘𐻙𐻚𐻛𐻜𐻝𐻞𐻟𐻠𐻡𐻢𐻣𐻤𐻥𐻦𐻧𐻨𐻩𐻪𐻫𐻬𐻭𐻮𐻯𐻰𐻱𐻲𐻳𐻴𐻵𐻶𐻷𐻸𐻹𐻺𐻻𐻼𐻽𐻾𐻿𐼀𐼁𐼂𐼃𐼄𐼅𐼆𐼇𐼈𐼉𐼊𐼋𐼌𐼍𐼎𐼏𐼐𐼑𐼒𐼓𐼔𐼕𐼖𐼗𐼘𐼙𐼚𐼛𐼜𐼝𐼞𐼟𐼠𐼡𐼢𐼣𐼤𐼥𐼦𐼧𐼨𐼩𐼪𐼫𐼬𐼭𐼮𐼯𐼰𐼱𐼲𐼳𐼴𐼵𐼶𐼷𐼸𐼹𐼺𐼻𐼼𐼽𐼾𐼿𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽐𐽈𐽉𐽊𐽌𐽑𐽒𐽓𐽔𐽕𐽖𐽗𐽘𐽙𐽚𐽛𐽜𐽝𐽞𐽟𐽠𐽡𐽢𐽣𐽤𐽥𐽦𐽧𐽨𐽩𐽪𐽫

historique. C'est le temps de la chute de la première dynastie assyrienne, de l'avènement de Bel-Kat-irassu et de sa dynastie, ainsi que des débuts de la puissance extérieure de celle-ci. Lorsque les récits de guerres et d'exploits recommencent, nous trouvons la nouvelle dynastie de Bel-Kat-irassu entrée dans la voie des conquêtes et en possession d'un développement de domination extérieure au moins égal à celui des Assurâdes à leur plus brillante époque. Des campagnes victorieuses de Tuklati-Samdan II, vantées par son fils mais malheureusement sans détails précis, ont eu lieu, et celles d'Assur-nasir-pal commencent. C'est surtout du côté du Nord et de l'Est que les Assyriens de cette époque ont été déjà bien au-delà des limites où s'arrêtaient leurs ancêtres. Des armes à la main, ils ont parcouru ou en peu d'années vont achever de parcourir toute l'étendue de l'Arménie et de la Médie, annexant ces pays par des liens plus ou moins étroits à leur empire.

Nous avons l'histoire détaillée des campagnes des deux grands rois guerriers de cette époque, Assur-nasir-pal et Salmanu-âsir IV, pour le premier dans l'énorme inscription du monolithe du temple de Samdan à Nimroud (Kalax): W. A. I. i, 18-26; pour le second sur la stèle encore inédite des sources du Tigre, rapportée au Musée Britannique, sur l'obélisque du palais de Nimroud (Layard, 88-97) et sur les saurcamps du même palais (L. 14, 15 et 46); quant aux premières années de leur successeur Samsi-Bin III, elles sont racontées dans la grande stèle conservée à Londres (W. A. I. i, 29-31). En combinant les données contenues dans ces récits militaires, on arrive à reconstituer d'une manière assez complète le tableau de la géographie et de l'ethnographie des pays au nord et à l'est de l'Assyrie dans le IX^e siècle avant l'ère chrétienne.

L'état politique et la distribution des races en Arménie est dès lors à peu près le même que nous le retrouverons à la fin du VIII^e siècle et au VII^e, du temps de Sar-yukin et de ses successeurs. La contrée de Na'iri continue à être divisée en un grand nombre de petites seignuries, presque toutes touraniennes, ayant chacune son roi particulier. Bien que les révoltes y soient encore fréquentes, la soumission de cette contrée tend à devenir chaque jour plus étroite, et déjà certains districts, tels que celui d'Amid, l'Amida des géographes classiques, le Diarbekir de nos jours, sont réunis à l'Assyrie et gouvernés par des satrapes assyriens, au lieu d'avoir des rois nationaux. Dans l'Arménie proprement dite existent plusieurs États indépendants,



quelques-uns extrêmement petits, d'autres plus importants et dont la situation géographique peut se déterminer avec certitude. Les derniers sont ceux:

de Vanna ($\begin{matrix} \Delta & \Delta \\ \Delta & \end{matrix}$ Ξ - Γ - Ω - Γ $\Gamma\Gamma\Gamma$ ou $\Delta\Delta$ \ll - Ω - Γ $\Gamma\Gamma\Gamma$),

qui a gardé de nos jours le nom de Van; je l'identifie avec le pays arménien de 𐎱𐎶𐎵
dans la Bible (Jerem. L1, 27) et le Mirvās de Nicolas de Damas (cf. Joseph. Ant.
Jud. I, 3, 6), par la permutation si habituelle de m et de b ou v, d'autant plus que
l'orthographe assyrienne peut se lire Manna aussi bien que Vanna;

- 44-14), l'Assise des géographes classiques (Ptol. V, 13, 13), sur la rive septentrionale du lac de Van;

du mont Mildis (A^A H^H F^F = H^H I^I F^F H^H I^I F^F F^F F^F ou
A^A H^H F^F < H^H H^H I^I F^F H^H I^I F^F H^H I^I F^F F^F F^F), dans le groupe de montagnes où s'élève
aujourd'hui Erzeroum;

de Milid ou Milidda ( ou , la Mélétière des Grecs et des Romains (Strab. II, p. 125; XI, p. 368; Plin. VI, 3; Ptol. V, 7, 5; Procop. De aedific. III, 5; Euseb. Hist. eccl. V, 5).

Mais le plus reculé et en même temps le plus important de ces Etats arméniens, celui qui exerçait dès lors une véritable suprématie sur tous les autres, était le royaume d'Urtati ou Arrarti ($\begin{smallmatrix} \Delta\Delta \\ \Delta \end{smallmatrix}$ $\begin{array}{|c|} \hline H \\ \hline \end{array}$ $\begin{array}{|c|} \hline I \\ \hline \end{array}$ $\begin{array}{|c|} \hline II \\ \hline \end{array}$ $\begin{array}{|c|} \hline III \\ \hline \end{array}$ ou $\begin{smallmatrix} \Delta\Delta \\ \Delta \end{smallmatrix}$ $\begin{array}{|c|} \hline IV \\ \hline \end{array}$ $\begin{array}{|c|} \hline V \\ \hline \end{array}$ - $\begin{array}{|c|} \hline VI \\ \hline \end{array}$ $\begin{array}{|c|} \hline VII \\ \hline \end{array}$), c'est à dire de l'Ararat. Dans ma seconde lettre je donnerai la liste déjà nombreuse de ceux que l'on connaît jusqu'à présent parmi ces rois d'Urtati, dont les derniers, devenus souverains directs de la ville et du pays de Van, y ont laissé des monuments de leur puissance. L'étude des noms de provinces, de villes, d'hommes et de dieux de l'Arménie contenus dans les inscriptions assyriennes, et celle de la langue des inscriptions indigènes, prouvent qu'au IX^e siècle et jusqu'au VII^e le peuple des Arméniens proprement dits n'avait pas encore fait son apparition dans ce pays, qu'il était exclusivement habité par une population primitive, apparentée aux Géorgiens et à certaines races subsistant encore dans le Caucase, population à laquelle s'était déjà superposé et mêlé dans une certaine proportion un élément aryen, mais tout à fait différent des Arméniens, dont l'influence a marqué son empreinte manifeste dans la langue des inscriptions cunéiformes de Van. Au reste, je reviendrai en

Nimroud, l. 183-186: $\frac{1}{2}$. 97). Celle qu'on indique sa situation par rapport aux contrées voisines, le pays de Barsua ou Partua, du temps de Salmanu-âsir IV qui y pénétra le premier, occupait bien évidemment la partie orientale de la Sagartie et la province de la Médie propre que les géographes grecs appelaient Nicaïor Medior (Hérodote. VII, 40; Strab. XI, p. 525), le Nicâya du sept porte de Behistoun (table I, §. 13), Nissaga du sept médique.

La 24^e campagne de Salmanu-âsir IV — que je crois pouvoir rapporter à l'année 842 av. J. C. — présente une importance exceptionnelle pour la géographie et l'histoire. Elle est racontée, malheureusement d'une manière trop succincte, dans les inscriptions de l'obélisque de Nimroud: l. 110-126; $\frac{1}{2}$. 93 et 94. Le roi d'Assyrie et son armée franchirent le Zab inférieur ou Caprus, en se dirigeant sur le pays de Xarxar au travers de celui de Namri. Yanru, fils de Xamban, roi de ce dernier Etat, avait pris la fuite sans attendre les envahisseurs. Les villes de Sixi-talax, Bit-Lamul, Bit-Sakki, Bit-Sedi, furent enlevées d'assaut avec « un grand carnage, » mises à sac et livrées aux flammes. On fouilla soigneusement les montagnes voisines, où un grand nombre d'habitants s'étaient réfugiés; tous ceux qu'on y trouva furent tués ou emmenés prisonniers. Du pays de Namri, le monarque assyrien passa dans celui de Barsua et imposa des tributs aux 27 rois qui le gouvernaient. Pénétrant au delà, jusque dans des contrées où aucun de ses prédécesseurs n'avait été, il alla dans le pays d'Amadai ou Madai ($\frac{1}{2}$. 97). Ce fut le terme extrême de l'expédition vers l'est. Au bout de quelque temps on revint de là par le pays d'Uragiaï dans celui de Xarxar, où recommencèrent des dévastations pareilles à celles qui avaient eu lieu dans le Namri. Les villes de Kuakinda, Larza-nabi, Ernul et Kinaplila furent prises et incendiées, les habitants égorgés ou réduits en captivité. Yanru, le roi fugitif de Namri, tomba entre les mains de Salmanu-âsir, qui le transporta en Assyrie avec sa famille et un grand nombre de captifs.

Sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 242) a reconnu avec toute raison dans le récit de cette campagne la première apparition du peuple aryan des Mèdes dans les guerres de l'Asie Occidentale, avant qu'ils n'aient encore pris possession du pays auquel ils devaient donner leur nom. La présence d'un peuple appelé Madai ou Amadai aussi loin dans l'est

à cette époque, quand on ne trouve aucune trace d'un nom semblable dans les provinces plus rapprochées de l'Assyrie, décide une question importante et sur laquelle les savants ont émis des opinions très-opposées, celle de savoir si le nom de Médie a précédé celui de Mèdes ou réciproquement, s'il existait avant l'invasion du peuple aryen ou s'il fut apporté par celui-ci comme sa propre appellation. M. Oppert (*Études asiatiques*, p. 171 et suiv.) a supposé que le nom de Médie appartenait d'abord au pays et était d'origine touranienne; il rapproche Māda du mot accadien mat ou mata (𒌦 ou 𒌧), « pays. » On peut d'abord objecter à cette opinion que le propre des langues touraniennes, ouralo-finnoises ou ougriennes, comme on voudra les appeler, a toujours été, aussi bien dans cette antiquité reculée que de nos jours, de présenter de grandes différences de vocabulaire entre dialectes parlés dans des lieux très rapprochés, tandis que le mécanisme grammatical reste le même; que par conséquent de la présence d'un mot dans une de ces langues on ne peut pas conclure qu'il existait dans une langue voisine; enfin que les textes jusqu'à présent connus n'offrent aucune trace du mot mat ou mata dans l'idiome touranien médique. Mais surtout le doute n'est plus possible en présence du texte de Šalmanu-ašir qui nous montre les Mèdes aryens déjà désignés par ce nom avant d'entrer dans la Médie propre.

Au reste, déjà dans le chapitre X de la Genèse (verset 2) 𐤆𐤍𐤔 a certainement un sens analogue à celui qu'il conserve dans les autres livres de l'Ancien Testament. Il désigne la race iranienne dans son rameau le plus occidental (voy. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, p. 71 et suiv.), par opposition au nom de 𐤍𐤎𐤔, cité à côté, qui représente les populations touraniennes dont je viens de parler, et qui les indique encore dans les célèbres prophéties d'Ézéchiel. 𐤍𐤎𐤔 y est en effet mis en rapport étroit (Ezech. xxxviii, 2 et 3; xxxix) avec 𐤕𐤕𐤕, le Rāsi (𒌦 𒌧 𒌦 𒌧) des inscriptions cunéiformes, pays situé sur la rive gauche du Tigre, au nord de la Susiane, et avec 𐤕𐤕𐤕 et 𐤕𐤕𐤕, le Mušḫaya ou Muški et le Tabal (𒌦 𒌧 𒌦 𒌧 𐤕𐤕𐤕 ou 𒌦 𒌧 𒌦 𒌧 𐤕𐤕𐤕) des textes assyriens, les Mōxye et les Tibaryoi des géographes grecs, peuples dont la parenté avec les Touraniens de la Médie et de l'Asie mineure est si positivement indiquée par les noms de leurs villes et de leurs rois dans les documents cunéiformes (voy. George Rawlinson, p. 651 et suiv. du tome I^{er} de sa traduction d'Hérodote); il est en outre (Ezech. xxxviii, 6) donné comme voisin de 𐤕𐤕𐤕 et de 𐤕𐤕𐤕, c'est-à-dire des Amériens (Gimirrai,

et des Arméniens. Il n'est guères douteux non plus que dans l'histoire babylonienne primitive de Béroze (cf. Euseb. Armen. Chron. p. 17, ed. Mai) la dynastie Mède représente l'invasion d'un peuple aryen, sans doute d'un rameau des Mèdes proprement dits détaché prématurément vers l'ouest, comme paraissent l'avoir été les Masdœ de la Thrace (Thucyd. II, 98; Polyb. X, 41; Eit. div. XXVI, 25; Plin. IV, 1 et 18; Strab. VII, p. 316 et 318; Phol. III, 11, 9) et les Masdo-
-bi-Duroi de l'Asie-Mineure (Strab. VII, p. 295), comme Hérodote dit formellement que l'étaient les Siginœes (Hérodote. V, 9).

Le nom de Mède appartient donc certainement en propre au peuple aryen qui, à une époque que j'essaierai de déterminer tout à l'heure, envahit la Médie; ce fut lui qui l'y apporta. Mais l'étymologie en est fort obscure, à tel point que M. Spiegel n'a point osé en proposer: Grän, p. 45. Bohn et Euck, dans leurs Commentaires sur la Genèse, et Gesenius, dans son Thesaurus (au mot מֵדָה), ont proposé de le rattacher au sanscrit madhya, «milieu», en vertu de l'idée qui faisait considérer la Médie comme le centre de l'Asie (Polyb. V, 44). Mais la rigueur des lois philologiques s'oppose à ce que l'on admette cette opinion, difficilement conciliable, d'ailleurs, avec la forme Markh donnée au nom des Mèdes par les Arméniens (Mos. Choren. II, 43) et cause probable du rapprochement établi par Salluste (Bell. Jugurth. 21) entre Mauri et Medi.

Sir Henry Rawlinson (Commentary on the inscriptions of Assyria and Babylonia, p. 42 et suiv.) a démontré que la situation du pays de Madai ou Amadai, dans le récit des campagnes de Salmanu-âsir IV, répond à la contrée au sud de la Mer Caspienne et de la chaîne de l'Elbourz, que les géographes classiques désignent sous le nom de Media Rhagiana. Et l'éminent assyriologue anglais ajoute cette remarque ingénieuse et féconde qu'un long séjour de la race iranienne dans ces lieux, avant qu'elle ne se répandît au sud sur la Perse et à l'ouest sur la Médie, est nettement indiqué par le premier fargard du Vendidad - Sade', morceau dont la haute antiquité ne saurait être mise en doute et où les indications sur les séjours du peuple Iranien ne dépassent pas du côté de l'Occident les environs de Rhagæ.

Si l'on étudie, en effet, après les beaux travaux de M. M. Rhode (Die heilige Sage des Zendvolks, p. 61, 69 et suiv.), Lassen (Indische Alterthumskunde, t. I, p. 526 et suiv.), Spiegel (Avesta, t. I, p. 59-67; Commentar über das Avesta, t. I, p. 1-48) et Harg. (Das erste Kapitel des Vendidad, dans Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte, t. V, p. 104-137), cette précieuse tradition sur les migrations des Aryas orientaux, présentée sous la forme mythique des créations successives d'Ahuramazda perverties par la funeste influence du mauvais principe, Angrômainyus, on y voit clairement le souvenir d'un mouvement de translation partant du berceau de ces peuples sur le plateau de Pamir, du fameux Airjana - vaêg'ô, et d'abord commun aux deux fractions principales de la race, les Aryo-Indiens et les Iraniens, puis se séparant en deux courants distincts, l'un vers l'Inde, l'autre vers la Médie et la Perse. Dans la seconde partie de la liste, les noms de lieux se rapportant aux deux directions opposées se sont enchevêtrés, mais il est possible de les distinguer, et ce travail fait on constate que pour l'une et l'autre série ils sont demeurés dans leur ordre ancien. Je ne fais pas ici une étude complète et spéciale de ce texte; par conséquent j'y laisserai de côté les noms qui se rapportent exclusivement au courant de migration vers l'Inde, comme Haragaiti (10^e séjour), l'Arachosie, Haëtumat (11^e séjour), le bassin de l'Etymander, et Hapta - heïndu (15^e séjour), le Sapta - sindhava des livres indiens, le lieu de séjour des tribus védiques au-delà de l'Indus. Le reste des noms représente avec certitude les étapes, classées dans leur ordre géographique régulier, d'une migration qui conduit de l'Airjana - vaêg'ô jusqu'au sud de la mer Caspienne et s'y termine. Aussi me semble-t-il qu'il n'y a pas moyen de douter que le premier fargard du Vendidad ne soit un des rares morceaux dans les livres attribués à Zoroastre qui se rattachent aux traditions propres des Iraniens occidentaux, Mèdes et Perses, plutôt qu'à celles des Iraniens orientaux, Bactriens et habitants de l'Afghanistan.

Voici quels sont en effet les lieux successivement créés par Ahuramazda, représentant les étapes de la migration.

2^e séjour. — " Gân, qui est situé dans Gughdhô..." le point

d'hésitation entre les commentateurs, il s'agit de la Sogdiane, Sugda des inscriptions perses.

3^e séjour. — Môura. La version pehlevie traduit Merv, et tout le monde est d'accord pour reconnaître dans ce nom le pays actuel de Merv, la Margiane des Grecs, Marqus en perse.

4^e séjour. — « Bâkhodhi, le pays des hautes bannières, » c'est à dire le siège de la royauté. Ici encore les commentateurs sont unanimes, c'est la Bactriane, Bâkhtris ou Bâkhtaris des inscriptions achéménides.

5^e séjour. — Micâya. L'assimilation de ce nom avec celui de Misra des géographes grecs n'est pas douteuse, mais les écrivains classiques signalent deux Misra dans les mêmes contrées de l'Asie, celle d'Hérodote de Charax (Statthm. parthic. 12) et de Pline (VI, 25), appelée aussi Parthamira, dans la Parthyène, sur le lieu où est aujourd'hui Mischapour, et celle de Strabon (XI, p. 509) et de Ptolémée (VI, 10, 4), située au sud de la Margiane et où s'embranchaient les routes qui menaient de ce pays, d'un côté sur l'Hyrcanie et de l'autre sur la Bactriane (voy. Ritter, Erdrkunde, t. VIII, p. 56 et 189). Les savants ont hésité sur la question de savoir à laquelle de ces deux localités s'appliquait le nom de Micâya dans le texte zend. Mais les mots ajoutés à ce nom, « qui est situé entre Môura et Bâkhodhi, » ne permettent pas d'adopter une autre opinion que celle de notre grand Eugène Burnouf, reconnaissant ici la Misra de Strabon et de Ptolémée.

6^e séjour. — Harôya, faute pour Harâiva (Oppert, Inscriptions des Achéménides, p. 31), « riche en villages » (sur ce dernier sens, voy. Burnouf, Commentaire sur le Yasna, p. CII). À propos de ce nom les commentateurs sont unanimes, c'est l'Asie, Harâiva des textes épigraphiques perses.

7^e séjour. — « Vâkereta, qui est situé dans Durhakha. » Le nom est un de ceux qui ont le plus embarrassé les commentateurs. La version pehlevie le rend par Kâbul, ce qui est inadmissible. Malgré l'autorité de l'opinion contraire de M. Spiegel (Avesta, t. I, p. 63, Commentar über das Avesta, t. I, p. 28), la comparaison avec les phrases Giêm Sughdô - Sâyanem et Khrentem Vêrkânô - Sâyanem assure aux expressions Vâkeretem Durhakha - Sâyanem le sens que nous leur donnons et à Durhakha le caractère d'un nom

géographique. Dès lors il est bien difficile de ne pas le rapprocher de la ville ruinée de Douschak, visitée par le voyageur Christophe. C'est ce que font M. Lassen et M. Haug, qui par conséquent reconnaissent le Séistan actuel dans le 7^e séjour des Aryens. Une dernière preuve en est fournie par la mention que le texte fait du Pairikā nommé Khrīstāit, qui dans cette contrée s'élève en antagonisme contre Kercāpa. En effet, comme l'a remarqué M. Haug (Mém. cit. p. 132), cette qualification de Pairikā se rapporte manifestement à la peuplade Kouschite des Paricani, mentionnée dans la même région par les écrivains classiques (Hérodote. III, 94; Pline. VI, 16; Steph. Byz. s. v. Παρισάρι).

8^e séjour. — Urvā. M. Lassen et M. Spiegel n'ont pas osé proposer ici d'identification; M. Haug, mais en se fondant seulement sur des indices bien peu considérables, voudrait reconnaître le Kaboulistan. Mais j'ai retrouvé ce nom sous la forme 𐎱𐎠𐎧𐎫𐎡𐎹 Urvān dans les textes assyriens, comme une des stations de la campagne de Tukulti-pal-āsar II dans l'Ariane (Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 52). Sa position y est indiquée auprès de Rhagan (Id. Char. 13; Plol. VI, 5, 4), dans le canton de la Parthie appelé Apanarchicène (Id. Char. 13) ou Apavortène (Plin. VI, 18). Cette donnée coïncide de la manière la plus satisfaisante avec la marche indiquée par l'ensemble du texte, car le pays nommé avant Urvā est la Sacastène, et celui qui vient après l'Hyrcanie.

9^e séjour. — « Khrēnta, qui est situé dans Khrkânô... » Sauf M. Haug, dont l'opinion isolée paraît difficile à soutenir, tous les commentateurs considèrent Khrkânô comme étant ici le nom du pays, et adoptent l'annexion proposée par Eugène Burnouff (Commentaire sur le Yasna, p. LXI) avec l'Hyrcanie des Grecs et des Romains, Varkāna des inscriptions perses, Djourdjan d'aujourd'hui. C'est ce que disent également la version pehlevie et Aspendiārji, qui nous apprennent de plus que Khrēnta est le nom d'un fleuve de cette contrée. — Ici s'intercalent deux noms appartenant à la migration vers l'Inde, Haragaiti et Haētumai; après quoi reprend la série des noms se rapportant à la migration vers l'ouest.

12^e séjour. — Raghā. C'est Rhagae (Strab. XI, p. 534; Arrien. Exped. Alex. III, 20; Tol. I, 14; III, 7 et passim), qu'Isidore de Charax (Statthm. parthic. 7) appelle « la plus grande ville de Médie », Ragā du texte perse de l'inscription

de Behistoun, Rakkhan du type médical. On sait que ses ruines, très voisines de Léhéran, portent aujourd'hui le nom de Rêi (voy. Ritter, Indkunde, t. VIII, p. 67). Raghâ recite ici l'épithète de thrizante, « aux trois familles, aux trois clans » (voy. Spiegel, Commentar über das Avesta, t. I, p. 41), et un passage du Yasna (19, 18) est le commentaire de cette épithète. C'est certainement une allusion à la triple division de la société iranienne primitive (Spiegel, Avesta, t. I, p. IV et VI) et aux trois jêvra de sang aryen que nous avons reconnus dans l'énumération d'Hérodote. Cette épithète ne peut s'expliquer qu'en admettant que Rhagx, comme les documents assyriens nous le donnent aussi à penser, fut pendant un certain temps le centre de la nation médicale, divisée en ses trois classes.

13^e séjour. — C'akhra. L'opinion de M. Lassen, adoptée d'abord par M. Spiegel, qu'il s'agit du lieu nommé Echihrem par Firdôusi, ne peut plus être conservée, maintenant qu'il est établi que 𐬔𐬀𐬭𐬀 était une faute de copiste pour 𐬔𐬀𐬭𐬀 , nom d'une localité voisine de Schiraz (Spiegel, Commentar über das Avesta, t. I, p. 42). M. Haug propose de reconnaître ici Karkh, à l'extrémité nord-ouest du Khorassan, et c'est la conjecture la plus vraisemblable.

14^e séjour. — Varêna « la carrée ». La version pehlevie traduit par Pataïgar-gar, nom d'une montagne du Tabaristân qui se rattache à la chaîne de l'Elbourz (voy. Anquetil-Duperron, Zendavesta, t. II, p. 366). La tradition des docteurs parisiens nous paraît ici fort exacte, comme à M. Spiegel. En effet Varêna correspond avec une régularité philologique rigoureuse au nom de la Xωρυγί de Strabon (XI, p. 514), Χοαριγί d'Isidore de Charax (Stathm. parthie. 8), Choara de Pline (VI, 17), de même que le zend Chorânô au moderne Djourdjan, et le nom d'homme parse Ugravâ au persan Khorosou, grec Χορρός. Je m'étonne que ce rapprochement n'ait encore été fait par aucun des commentateurs modernes du Vendidad-Sadé. La Chorène est placée par les géographes antiques à la sortie du défilé des Portes Caspiennes, du côté du sud. « C'est là, dit le texte, que naquit Chraêtaona, qui tua Azhi Dahâkha » (le serpent qui mord : voy. Burnouf, Journal asiatique, 3^e série, t. XLV, p. 497 et suiv.). Schîr-ed-dîn, l'historien du Tabaristân, s'est souvenu de cette tradition quand il fait naître Feridoun (forme persane moderne du nom de Chraêtaona) dans un lieu nommé Verêki (p. 14, ed. Dorn); dans un autre passage (p. 13, ed. Dorn) il

lui assigne pour lieu de naissance une localité de Jösch, dans l'appellation de laquelle M. Spiegel (*Alvesta*, t. I, p. 66) a ingénieusement retrouvé un écho de l'épithète de *c'athra-gaosa*, « aux quatre angles », donnée à *Varêna* dans la *Vendidad*.

Après l'introduction du nom de *Hapta-henda*, qui nous reporte subitement bien loin dans l'est, au-delà de l'Indus, par suite de l'enchevêtrement de deux listes d'abord distinctes dont j'ai parlé plus haut, nous arrivons enfin au :

16^e séjour. — « Sur le bord de la mer. » Je crois en effet qu'en traduisant ainsi M. Harg a mieux rendu la phrase que les autres interprètes et que les exemples qu'il cite de l'emploi du mot *rāgha* (même cit. p. 136 et suiv.) justifient pleinement sa manière de voir. Il s'agit clairement ici du littoral du Tabaristân sur la Mer Caspienne, au nord de la chaîne de l'Elbourz.

La liste des séjours successivement créés par *Achuramazda* pour la race iranienne s'arrête ici. Comme l'a très justement remarqué sir Henry Robinson, elle ne comprend aucune position à l'ouest du Tabaristân, le pays des Cypres de l'antiquité classique, et de la partie de l'Irak - Adjémy où s'élève aujourd'hui Téhéran, c'est-à-dire de l'antique Médie Rhagienne. Le pays fut donc pendant un temps assez prolongé, comme l'a conclu le savant anglais avec l'ingénieuse sagacité qui lui est habituelle, le point d'arrivée, le terme de la migration du groupe ethnographique que comprennent les Mèdes aryens et les Perses. Ce fut aussi pour eux un théâtre de luttes acharnées avec la population qui les avait précédés sur ce territoire par une occupation plus ancienne, avec l'élément des Touryas, antagonistes perpétuels des Aryas, dont la race et la religion étaient pour les derniers un objet de haine. Les luttes des Touraniens et des Iraniens dans la Médie Rhagienne, qui devaient s'étendre ensuite à la Médie propre et se terminer par l'exterminement des fils de Touran aux Mèdes aryens dans toute la vaste région à laquelle ils valaient le nom de Médie, ont revêtu la forme mythique du combat de *Thraëtaona*, antique héros ou plutôt personnage divin de la race aryaque — dont la conception était antérieure à la séparation des Aryo-Indiens et des Iraniens, puisque nous le retrouvons dans le *Tristram* des Védas (voy. Roth, *Die Sage*

à montagnes dans toute son étendue jusqu'à la mer du soleil levant... Les derniers mots sont d'une exactitude parfaite et définissent de la manière la plus précise la région à laquelle appartiennent tous ces noms, c'est en effet le vaste pays de montagnes compris entre l'Algérie, l'Arménie, la Mer Caspienne, les déserts de Syrd et le pays d'Elam. Comme la plupart de celles qu'on lit dans les textes historiques assyriens, l'énumération est disposée dans un ordre géographique régulier. Bien qu'elle nous offre quelques noms nouveaux, sur plusieurs desquels nous aurons à nous arrêter tout à l'heure, elle en contient en même temps assez qui nous sont déjà connus pour qu'on puisse suivre son ordonnance sur la carte. Elle part de la frontière du pays d'Elam, dont les armes assyriennes n'étaient pas encore parvenues à entamer l'indépendance, et monte d'abord droit vers le nord jusqu'au pays de Girabunda, elle passe ensuite en revue les pays situés à l'Orient de cette première ligne, puis finit par ceux qui en sont à l'Occident, touchant à l'Arménie, comme le Ma'ri ou Ma'iri et Andiu ou Andia, voisins du pays de Umma et de la Sagartie (Inscr. des taureau de Khorsabad, l. 14: Oppert, Inscriptions de Dour-Sarkayan, p. 3; Inscr. des Basils, l. 29: M. A. I. I, 36).

Mais cette régularité de l'ordre géographique de l'énumération une fois reconnue, il est impossible de ne pas constater que dans l'intervalle entre la campagne racontée sur l'obélisque de Nimroud et le règne de Bin-lixxû s'est produit l'échange de positions respectives entre les peuples de Parua et de Madai, qui a déjà frappé les érudits anglais (voy. George Rawlinson, p. 464, note 2, du tome 3^e de la traduction d'Herodote). Ainsi que nous l'avons montré tout à l'heure et qu'il ressort du témoignage formel des inscriptions, jusqu'à la fin du règne de Salmanu-âsar IV, qui y fit encore la 31^e campagne, le pays de Parua ou Parua occupe une portion de ce qui fut plus tard la Sagartie, et celui de Madai ou Amadai est situé en arrière par rapport à l'Assyrie, c'est à dire plus loin dans l'est. Mais à partir du règne de Bin-lixxû III les choses sont changées; le nom de Madai tend toujours à se rapprocher davantage de l'Assyrie et celui de Parua recule dans l'est. Sous Tukulti-pal-âsar II et sous Sar-yuthin, il est désormais un des pays les plus éloignés dont les Assyriens aient connaissance dans cette direction.

Les savants anglais ont supposé qu'après ce déplacement le nom de Parua s'appliquait à la Perse. Malgré ce qu'a de séduisant l'analogie...

des sons, je ne crois pas cette opinion admissible. La Perse n'est mentionnée que deux fois dans les inscriptions cunéiformes jusqu'à présent connues, par Sar-yukin (Fastes, l. 58) et par Sin-ajé-irib (Prisme, col. 5, l. 31: W. A. I. I., 61), et les deux fois il n'est pas possible de se méprendre sur sa désignation, puisqu'elle est indiquée comme un pays méridional, touchant à Elam. Son nom est écrit Partuwaï (𐎱𐎠𐎼𐎿) et il ne faut pas le confondre avec celui de Partua, car les textes les plus positifs plaçant ce dernier pays beaucoup trop au nord pour qu'il puisse être la Perse. A la suite de M. Oppert, j'ai assimilé ce pays à la Parthie ou Parthyène des Grecs, Parthava 𐎱𐎠𐎼𐎿 de la version perse des inscriptions des Achéménides, Partuwa 𐎱𐎠𐎼𐎿 ou Partuwas 𐎱𐎠𐎼𐎿 du texte trédigue, Partu 𐎱𐎠𐎼𐎿 ou 𐎱𐎠𐎼𐎿 du texte babylonien (Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 51), et cette identification ressort d'une façon particulièrement décisive de l'itinéraire de la grande campagne de Tuklati-pal-âsar II dans l'Ariane (W. A. I. II, 67, l. 29-32). Elle est aussi indiquée dans l'inscription même de Bin-lyguï III par les deux noms qui accompagnent celui de Partua et se rapportent à deux districts très voisins, sinon en dépendant. L'un, Abdadana, se trouve aussi à côté de Partua dans le récit de la campagne de Tuklati-pal-âsar II, c'est le pays de la ville qui s'appelle encore aujourd'hui Abdan, dans la portion occidentale de l'antique Parthie (voy. Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 51). L'autre, s'écrit ici Allabria, présente également dans les textes les formes Allabra (𐎱𐎠𐎼𐎿) et Allabus (𐎱𐎠𐎼𐎿). Les récits des campagnes de Sar-yukin (1^o Insur. des Annales, Khorabad, salle II, plaque 8, Botta 73; salle XIV, plaque 10, B. 162; Insur. des Fastes, l. 36-38. — 2^o Insur. des Annales, Khorabad, salle II, plaque 16, B. 80) le caractérisent très nettement comme le nom d'un canton du nord de la Médie, voisin de la Caspienne. On sait que le nom de la montagne sacrée de l'Aligana-wâg'ô, Harô-Berezaiti, transporté en beaucoup de lieux divers par les migrations aryennes, a été appliqué entre autres, évidemment pendant le long séjour qu'y firent les Mèdes, à la haute chaîne de montagnes dominant au nord le pays de Rhage et le séparant de la Caspienne, chaîne qui s'appelle encore aujourd'hui l'Elbourz. C'est de ce nom de Harô-Berezaiti, perse Harâ-Barzât, que je tins parti à voir dans Allabria une corruption, tenant sans doute à ce que les Assyriens se soient guidés sur la forme que

le nom avait revêtu dans l'idiome touranien du peuple de la Médie plutôt que sur celle de l'idiome iranien des hautes classes. Les convenances géographiques sont tout à fait en faveur de l'assimilation d' Allabria à l' Elboury du Tabaristan. Le r y est déjà changé en l comme dans le persan moderne; nous en verrons un autre exemple dans le nom d' Ellibi. Au reste, M. Kiepert a établi (dans les Beiträge de Kuhn, t. I, p. 38 et suiv.), d'après les noms géographiques fournis par Ptolémée, que la transformation du r du zend et du persan dans un grand nombre de cas en un l, fait qui s'observe également en pehlevi comme en persan moderne, était un des caractères distinctifs du dialecte aryen de la Médie. M. Spiegel (Iran, p. 47) y a vu un effet d'influence sémitique; je crois qu'il faut plutôt y reconnaître l'action du dialecte touranien médique, dont l'organe possédait le son l, inconnu au zend et au persan.

C'est donc avec les Parthes que j'identifie le peuple de Barsua ou Partua, et dans le changement de position respective de ce peuple avec celui de Madai je vois un de ces remous de populations dont l'histoire des grandes migrations offre un certain nombre d'exemples. Bien que s'étant organisés plus tard dans une certaine mesure, les Parthes ne sont pas un peuple aryen d'origine, mais bien un peuple au fond touranien (voy. à ce sujet les curieux détails empruntés aux Assuaria d'Hérodote, qui ont été conservés par le chronographe byzantin Jean Malalas, p. 26, ed. Dindorf), et quand, nombre de siècles après la ruine des Sassanides renverse celle des Artacides, c'est une nouvelle victoire d'Iran sur Touran. Il est probable que la forme aryenne Barsua ou Partua, comme la médique touranienne Partuwa, est celle qui représente le mieux leur nom primitif, et que la forme Parthava, qui a prévalu ensuite, doit son origine aux Perses, lesquels auront ainsi donné au nom des Parthes une signification dans leur propre langue, en le rapprochant de la racine parthu, « plat, large, » zend perethu, sanscrit partha. C'est de la même façon que du nom des vieux Kouschites d'Elam ils ont fait Uvarja, correspondant au sanscrit svag'a, « issu de lui-même, » qui s'est conservé dans le Khoury moderne.

Jusqu'au règne de Salmannu-âsir IV en Assyrie, c'est-à-dire jusqu'en milieu du IX^e siècle avant l'ère chrétienne, les Parthes ou Partua demeurèrent groupés avec les autres peuples de même race qui occupaient l'Altopatène, la Sagartie et la Médie propre; ils habitaient alors à l'ouest des Mèdes,

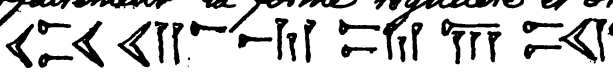
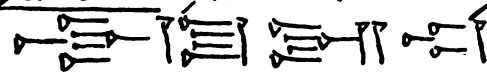
arrivés depuis un certain nombre de générations dans la contrée dont Rhagae était le centre. Et c'est à qui explique pourquoi, dans toute la marche racontée au premier regard du *Kunditad-Sade*, on ne voit aucun indice que les Iraniens les aient rencontrés sur leur route. Mais dans la seconde moitié du IX^e siècle, entre les règnes assyriens de *Salmanu-âsir* IV et de *Bin-lixxû* III, un mouvement dont les causes nous sont inconnues, et qui tient peut-être simplement à un accroissement de population, poussa les Mèdes à s'étendre vers l'Occident. Pressés, refoulés par eux, les Parthes trouvèrent dans l'Empire assyrien et dans l'Arménie, dont la puissance était dès lors assez grande pour tenir souvent en échec les armées de l'Assyrie, d'imfranchissables barrières à un déplacement vers l'ouest ou vers le sud. Il ne leur resta donc plus d'autre issue que de remonter du côté de l'est, sans doute par le littoral de la Caspienne, de manière à venir occuper les anciens cantons de *Cakhra* et d'*Urvâ*, qui furent désormais la Parthie. Grâce à ce contre-courant d'émigration, au lieu d'être comme primitivement le peuple occidental, les Parthes se trouvèrent le peuple le plus oriental, par rapport aux Mèdes étendus dans la direction de l'ouest.

Ce fut le premier acte de la nouvelle migration occidentale des Mèdes, de leur invasion dans la contrée à laquelle ils donnèrent leur nom, et les textes cunéiformes de l'Assyrie rendent déjà le service de nous permettre d'en renfermer le moment initial dans un intervalle de vingt ans, entre 885 (date de la 31^e campagne de *Salmanu-âsir*, dans le pays de *Barsua*) et 816. Au reste, l'inscription de *Bin-lixxû* III fournit une autre preuve de ce qu'au moment où elle fut gravée la dernière migration des Mèdes était déjà commencée et en voie d'accomplissement. C'est l'apparition d'un nom géographique nouveau, celui d'*Ellipi* ou *Ellibi*, inconnu dans les époques plus anciennes et qui tous les siècles postérieurs joue un grand rôle dans l'histoire des guerres assyriennes.



Qu'est-ce que le pays d'*Ellibi* ou *Ellipi* ( ou )? Seul jusqu'à présent M.

Oppert a tenté de l'assimiler, dans la traduction qu'il a faite conjointement avec M. Ménant de la grande inscription de *Sar-yukin*, dite des *Fastes*. Guidé par une analogie de son fort séduisante au premier abord, il y a vu l'Albanie du pied du Caucase, et c'est cette opinion que j'ai suivie dans mon Manuel d'histoire ancienne

C'est une des assimilations les plus sûres auxquelles se prête la géographie des inscriptions assyriennes.

Mais n'y a-t-il pas à établir un rapprochement entre le nom d'Ellibi ou Ellipi et celui de la montagne qui domine l'emplacement d'Ecbatane? Cette montagne s'appelle aujourd'hui Alvand ou Elvend; les Grecs la désignent par le nom d'Opóvlys (Diod. Sic. II, 13; Phil. VI, 2, 4). Les deux formes dérivent d'un type originaire porte Aruvanda, qui n'est autre qu'un des noms de la géographie mythique de l'Airjana-vaëjê, appliqué par les Mèdes de ce district à une des localités de leur pays. D'après les remarques de M. Kiepert sur la substitution fréquente d'un l au r dans la prononciation propre aux Aryens de la Mède, il est probable qu'ils disaient Aluvanda ou Alvanda pour Aruvanda, comme Halâ-Barzâ pour Harâ-Barzâ, et que par conséquent la forme moderne représente assez bien leur prononciation. Nous avons vu tout à l'heure qu'Allabria avait de grandes chances d'être une altération de Harâ-Barzâ, calquée sur la prononciation populaire; Ellibi est dans le même rapport avec Aruvanda, et représente probablement la manière dont le nom avait été altéré par le peuple touranien, soumis aux classes dominantes aryennes de qui la montagne avait reçu l'appellation de Aruvanda ou Aluvanda. En général, quand il s'agit des noms de lieux de la Mède, il faut tenir grand compte de ces déformations du langage populaire, tenant à la différence de race et d'idiome entre les hautes et les basses classes; ce sont elles que les étrangers ont le plus souvent reproduites. Ainsi, pour le nom de la cité qui devint la capitale de l'Empire des Mèdes, l'Hybâ'ava d'Herodote et l'Exbâ'ava des autres écrivains grecs ne rendent qu'imparfaitement la forme régulière et originaire du nom dans la langue perse,  Hāgamaṭāna, mais ces transcriptions sont calquées sur la forme populaire corrompue,  Akvātāna, qui est celle qu'emploie la seconde version du grand type de Behistoun (col. 2, l. 56 et 57).

La détermination géographique du site du pays d'Ellibi est, d'ailleurs, tout à fait indépendante de ce rapprochement de noms. On la rejetterait qu'elle n'en demeurerait pas moins entière. Mais de cette détermination géographique résulte nécessairement au fait d'une grande importance pour

l'histoire. C'est que si le nom du pays d'Ellibi est absolument inconnu aux monuments assyriens avant le règne de Bin-luxu III, le pays qu'il désigne avait certainement été parcouru, sans doute sous un autre nom, par les rois d'Assyrie antérieurs, au moins par Salmanu-âir IV. On ne franchit pas partout où l'on veut l'igire chaîne de montagnes qui sépare l'Assyrie de la Médie. Les passages y sont en petit nombre, créés par la nature, et de tous les temps ils ont été les mêmes. Deux seulement s'offraient aux Assyriens pour leurs expéditions vers les pays de Barsua et de Madai, et c'est toujours un de ces deux itinéraires qui est indiqué dans les récits de semblables expéditions. A moins de prendre l'Arménie pour base d'opérations, ce qu'ils firent quelquefois, il leur fallait remonter la vallée du Tat inférieur ou Caprus — c'était la route par le pays de Namri — ou bien franchir le défilé des Portes du Taurus et déboucher sur le canton d'Ecbatane — c'était la route par le pays de Xarxas. Dans la 24^e campagne, Salmanu-âir IV alla dans les pays de Barsua et d'Madai par la première route et revint par la seconde (Obélisque de Nimroud, l. 110-126 : 2.93 et 94); dans la 31^e campagne il revint de Barsua par Namri (Obélisque, l. 174-190 : 2.97), mais cette dernière fois encore il passa par le défilé des Portes du Taurus, qui formait la limite entre Namri et Xarxas, puisqu'il est dit formellement qu'il déboucha des montagnes à Xalvann (2400  ), la Chaloné (Diod. Sic. XVII, 110) ou Chala (Isidor. Charac. 3) des géographes grecs, l'Ullbania de la Table de Peutinger, Holwan de nos jours. Il traversa donc nécessairement deux fois le canton d'Ecbatane, et il ne mentionne pourtant pas le pays d'Ellibi qui occupa ce canton à partir du règne de Bin-luxu III, tout indique au contraire que le canton en question appartenait alors au pays de Xarxas, qui s'étendait fort avant dans l'est. La conclusion à tirer de ces faits est rigoureusement indiquée. C'est que la population de langue et d'origine aryenne qui forma l'Etat d'Ellibi aux dépens de l'ancien territoire de Xarxas et lui donna ce nom, inconnu jusqu'alors, ne s'y établit que dans l'intervalle entre les règnes de Salmanu-âir IV et de Bin-luxu III. Nous y trouvons donc un nouvel indice du grand mouvement de populations qui s'opérait alors, une preuve de plus de ce que ce fut entre 835 et 816 que commença l'invasion des Mèdes aryens dans la contrée dont ils firent désormais la Médie.

VI.

J'essaierai dans une autre lettre de bien établir, documents en mains, le caractère des règnes qui suivirent celui de Bin-lexxû jusqu'au milieu du VIII^e siècle. Ce fut pour l'Assyrie une période de troubles intérieurs et d'affaiblissement de la puissance extérieure. Salmanu-âris V (788-778 av. J.C.), dont nous ne possédons pas de monuments mais dont nous connaissons le règne par le Canon des éponymes (W. A. I. ii, 52, 1), fut encore un prince guerrier, qui poursuivit le cours des entreprises militaires et soutint des luttes prolongées en Arménie. Mais le temps d'Assur-êdil-il (778-754) fut particulièrement désastreux. C'est au commencement de son règne que je crois pouvoir placer les turcs éphémères du Chaldéen Phil; marqués par une interruption de dix ans dans la série régulière des éponymes, et l'expédition de ce personnage jusqu'en la Palestine. À ce triomphe momentané de Babylone, épuisant pendant quelques années l'Assyrie, succèdent des révoltes qui éclatent coup sur coup dans les provinces proprement assyriennes, gouvernées par de simples satrapes et non par des rois vassaux, à Liby, à Guzan, à Arbaxa. C'est seulement en 758 que toutes ces rébellions sont domptées et que l'on peut inscrire dans les annales ces mots: « Paix dans le pays » (W. A. I. ii, 52, 1). Les deux dernières années du règne sont occupées à rétablir l'autorité assyrienne en Syrie. Enfin le roi suivant, Assur-lexxû (754-746) est un prince fainéant, qui abandonne le soin des armes et ne fait que deux courtes expéditions dans le pays frontière de Hamri. C'est seulement en 744, après une année de troubles inaugurés par la révolte de Kalax, que Tuklati-pal-âris II monte sur le trône et rend aussitôt après son avènement à la puissance guerrière de l'Assyrie un éclat prodigieux, qui sur certains points ne sera jamais surpassé.

La période d'un demi-siècle dont je viens d'indiquer en quelques mots la physionomie générale et les principaux événements, présentait des conditions particulièrement favorables pour la réussite de l'invasion d'un peuple nouveau dans les pays de l'est et du nord-est, où la suprématie de l'Assyrie, faiblement exercée et au prix de guerres incessamment renouvelées sous des princes aussi fainéants et aussi batailleurs que Salmanu-âris IV et Bin-lexxû III, avait dû être réduite à néant pendant un règne aussi trouble que celui d'Assur-êdil-il et sous un monarque fainéant comme Assur-lexxû. En effet les renseignements

fournis par les textes cunéiformes nous permettent d'affirmer que c'est pendant cet espace de temps que s'achève d'une manière définitive l'invasion médique, déjà commencée sous Bin-lixxi, et la conquête du pays au-delà du Zagros par un peuple aryen.

A partir du règne de Tuklati-pal-āsar II nous voyons le nouvel état de choses complètement constitué dans les pays du nord-est et de l'est. La géographie politique et ethnologique de ces pays est complètement différente de ce qu'elle était sous Salmanu-āsar IV et même sous Bin-lixxi, la répartition des races y est désormais ce qu'elle restera jusqu'à sous les Achéménides. Les données géographiques sont très multipliées dans les récits des guerres de Tuklati-pal-āsar II, Sar-yukin, Sin-ayē-irib et Assur-er-issi. Elles fournissent tous les traits d'un tableau qu'il suffit de comparer avec celui que j'ai donné tout à l'heure de l'état des mêmes contrées au milieu du IX^e siècle, pour faire apprécier l'importance de la révolution dont cette portion de l'Asie avait été le théâtre dans l'intervalle.

Sur la frontière est de l'Assyrie nous rencontrons encore les pays de Hamri et de Xarxar aux mêmes points qu'auparavant, mais considérablement restreints, occupant seulement le revers du Zagros et ne dépassant pas la crête de cette chaîne de montagnes. Celui de Xarxar n'embrasse plus désormais que le canton appelé Carini par Isidore de Charax (Stattem. part. 4) et ceux où commence à couler le haut Chozaspès, dont le nom actuel de Harthak, étendu à tout son cours, a conservé jusqu'à nos jours le souvenir de l'antique Xarxar. Quant au pays de Hamri, son centre est bien évidemment dans la plaine de Schahrizour, où l'on voit les ruines d'une ville importante, appelée encore aujourd'hui Hamrah. C'est là que subsistent les seuls monuments parvenus jusqu'à nous du peuple de Hamri, c'est à dire les bas-reliefs d'une date fort antique sculptés sur les rochers de Sergout - Tohab près de Holvan, où ils sont mêlés à d'autres bas-reliefs, du temps des Sasanides. Les sculptures appartiennent à un art en deçà de l'Assyrie et de Babylone, mais d'un caractère particulier et doué d'une physionomie propre. Chacun d'eux représente un roi en adoration devant un dieu armé, auprès de la tête duquel est placé le disque solaire; le dieu, que sa large caractéristique comme présidant à la guerre, a le pied sur un ennemi renversé et le tient dans une des poses ordinairement données au Pal-marduk de Babylone.

au sanscrit Sarasvatī, « riche en eau ». Quant à Saparda, c'est suivant toute apparence le nom de 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 Garḍa, que les Perses ont appliqué plus tard à la dyddie et aux pays adjacents (Insur. de Behistoun, table I, §. 6; Insur. de Nakch-i-Roustam, §. 2), s'écrit 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 Saparda dans le texte babylonien de Nakch-i-Roustam et 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 Isparḍa dans le texte médique. On en a rapproché avec raison le 𐤀𐤁𐤁𐤁 de la Bible (Obad. 20). Cependant il est difficile de croire que le prophète Obadiah, contemporain de la grande Captivité (voy. Munk, Palestine, p. 452), parle de Juifs transportés dans le Garḍa de l'Asie Mineure, tandis qu'il semblerait tout naturel d'en voir indiquer dans un des cantons occidentaux de la Médie. Aussi est-ce à notre Saparda ou Garḍa médique que j'assimile le 𐤀𐤁𐤁𐤁 d'Obadiah, que les Exécutifs ont ensuite interprété par l'Espagne.

Au nord de la vaste contrée de Madai et se rapprochant de l'Arménie, avec laquelle il entre souvent en considération, particulièrement du temps de Sar-yukin, est un autre pays, formant un royaume d'une certaine importance, celui de Likirtu ou Likarta (𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 ou 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵). Convenances de position géographique et analogie de noms se réunissent pour y faire reconnaître la Sagartie (Ptol. VI, 2, 6; Steph. Byz. v. Sagartia), 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 des inscriptions perses, 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 Assagartia de la version médique. On objectera peut-être la forme différente, 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 Iskarta, du texte babylonien de Behistoun. Mais cette différence ne doit pas arrêter, à ce que je crois, car on en observe de pareilles pour les noms les mieux déterminés de la géographie des monuments assyriens, quand on les compare aux noms des mêmes pays dans la troisième rédaction des inscriptions achéménides. Excepté lorsqu'il s'est agi de Babylone, de l'Assyrie, de l'Elam et de l'Arménie, les rédacteurs babyloniens de la Chancellerie de Darius se sont contentés de calquer le plus exactement possible les formes écrites des noms de pays dans le texte perse qu'ils avaient à traduire, sans se donner la peine de rechercher la forme que ces mêmes noms avaient pu revêtir dans les documents de l'époque assyrienne ou chaldéenne; et de là est née une divergence presque constante, les anciennes transcriptions assyriennes étant faites d'après l'oreille, sur la prononciation, non pas d'après l'orthographe écrite. Ce qui confirme encore mon identification de Likirtu ou Likarta avec la Sagartie médique, c'est que dans les documents relatifs

non-aryennes, puisque les habitants de ces montagnes sont appelés par les géographes grecs Avagâseas (Strab. XI, p. 507, 508 et 514; Ptol. VI, 2, 5; Plin. VI, 16).

Quant à la région qui va rejoindre le lac de Van, dans l'ouest du lac d'Ouroumiak, nous y voyons encore, à l'époque qui nous occupe, le pays de Xubus'kia, considéré alors comme se rattachant au Ma'iri, et à côté celui d'Andia ou Andiu, touchant au pays de Vanna.

VII.

Elle se présente dans les monuments la géographie des pays à l'est et au nord-est de l'Assyrie depuis le milieu du VIII^e siècle. Vous voyez combien elle diffère de la géographie des mêmes pays dans le siècle précédent. Au point de vue de la distribution des races, c'est déjà l'état de choses qui se conservera jusqu'à sous les Achéménides et qu'Alexandre trouvera intact au moment de son expédition. La conquête de la Mède entière par les Mèdes aryens est dès lors accomplie et la population primitive des Touraniens est soumise aux nouveaux envahisseurs.

Ces changements successifs de la géographie politique et de l'ethnologie, que les inscriptions assyriennes nous ont mis à même de suivre par des renseignements échelonnés à des dates précises, prouvent que l'invasion des Mèdes dans les pays à l'ouest de Rhagae, leur séjour antérieur, commencé un peu avant le règne de Ben-lexxi III, se précipita dans la période qui suivit ce prince, favorisée par l'affaiblissement momentané de la puissance assyrienne, et devint complète peu avant l'avènement de Tuklati-pal-âsar II. Or, ce prince monta sur le trône en 744, et nous avons vu plus haut que les calculs concordants d'Hérodote et d'Alexandre Polyhistor — ces derniers empruntés suivant toute apparence à Hérose — rapportent entre 750 et 745 av. J. C. l'événement célèbre dans l'histoire de l'Asie sous le nom de Révolte des Mèdes. Nous avons constaté aussi que les documents consultés par Hérodote assignaient la même date à cet événement, dont l'honneur était attribué à Arbace et dont le système de l'histoire officielle des Perses grossissait l'importance, en y rattachant la destruction de Ninive, postérieure de plus d'un siècle, afin de faire dès lors passer l'empire de l'Asie aux Mèdes, dont ils se prétendaient les héritiers légitimes; car nous avons reconnu, après Volzky, au moyen de quel doublement

artificiel de la liste des rois le tridécim d'Artaxerxe Mnémon était parvenu à reculer d'un siècle et demi la Révolte des Mèdes.

Un tel nom assigné à cet événement est certainement inexact et ne provient pas des annales assyriennes ou babyloniennes, nous pouvons l'affirmer, car il change complètement le caractère des faits, dont le déchiffrement des textes cunéiformes permet aujourd'hui de bien discerner la véritable nature. Il n'y eut pas de révolte des Mèdes, puisqu'ils n'avaient jamais été sérieusement soumis par les Assyriens, qui avaient à peine touché leur territoire de Rhagae dans de rares et lointaines expéditions. C'est même seulement après cette prétendue révolte que les monarques de Ninive tentèrent de subjuguier les Mèdes, devenus leurs proches voisins, et soumise pour quelque temps une partie d'entre eux au tribut. Aucun d'eux ne qualifie-t-il dans ses inscriptions les Mèdes de rebelles, épithète que pourtant ils ne se font pas faute d'employer à plus ou moins juste titre; et même Sin-axé-irib et Assur-ax-idin, en parlant de certains cantons de la Médie où ils allèrent guerroyer, disent en termes formels qu'ils n'avaient jamais été soumis à leurs prédécesseurs (1° Sin-axé-irib, Cylindre publié par Grottepend, l. 34; 2° Assur-ax-idin, Prisme, col. 4, l. 10 et 32: W. A. I. 2, 146). Mais s'il n'y eut pas révolte, il y eut précisément à la date indiquée par Hérodote et par Alexandre Polyhistor, ainsi que par les documents que falsifie Césaire, invasion des Mèdes aryens et conquête par eux de la région dont ils firent désormais la Médie. La coïncidence des dates est si frappante qu'elle ne peut être fortuite, et je ne doute pas, pour ma part, que ce ne soit cette invasion du peuple Aryen constituant depuis lors les classes dominantes qui ait été transformée plus tard, dans la tradition orale de la Médie recueillie par l'historien d'Halicarnasse, en une révolte heureuse contre le joug assyrien, par ce que les monarques de Ninive avaient en effet étendu leur autorité sur les pays couverts par l'invasion, alors qu'ils n'étaient habités que par la population touranienne primitive. Il n'est pas rare de voir la tradition, quand une fois vainqueurs et vaincus commencent à se fusionner dans un seul peuple, déguiser la conquête étrangère en la présentant comme une revendication du pouvoir par des ayants-droit légitimes, c'est ainsi que dans le Péloponnèse l'invasion dorienne est devenue la Retour des Héraclides, et la même chose s'est produite pour les Pandava dans la légende épique de l'Inde.

Géogénique: voy. mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. III, p. 513-519.

Comme il était naturel après les événements qui venaient de s'accomplir dans ce pays, après l'invasion d'un peuple nouveau et guerrier encore dans tout l'élan de la conquête, qui devait tendre à propager sa migration dans l'ouest et devenait, par suite, un danger menaçant pour l'Assyrie elle-même, la Médie fut pendant un certain temps, à la suite des événements qui s'y étaient opérés, une des principales préoccupations des rois assyriens. Pendant un demi-siècle ils multiplièrent les expéditions pour la subjuguier; ils y réussirent en partie, sans pourtant jamais parvenir à en rendre la soumission bien solide et bien durable. Du moins, ils y remportèrent des succès militaires considérables, arrêtèrent pour quelque temps toute nouvelle expansion des Mèdes en dehors des pays où ils venaient de se fixer, parcoururent en armes les principaux districts de la Médie et les contraignirent à de nombreuses reprises à se racheter par des tributs, bien que le paiement de ces tributs n'ait jamais été assez régulier ni assez constant pour que les rois placés à la tête des petits États médiques énumérés par nous tout à l'heure aient été inscrits sur les listes des tributaires habituels. En somme, ainsi que l'a déjà remarqué sir Henry Rawlinson, le demi-siècle qui succéda à la prétendue Révolte des Mèdes, c'est à dire à l'événement que la tradition représente plus tard comme l'affranchissement de la Médie de tout joug étranger, fut au contraire le moment où l'influence des armes de l'Assyrie s'exerça avec le plus de force et de continuité sur ce pays.

Dès la seconde année de son règne, en 743, Tukulti-pal-àsar II, qui dans sa première année avait fait reconnaître la suzeraineté assyrienne le long du cours inférieur de l'Euphrate et du Tigre jusqu'au Golfe Persique, se tourna vers la région du Zagros comme vers l'un des côtés qui réclamaient les premiers son attention. Il attaqua d'abord le pays de Hamri et son roi, nommé Tutammiu. La ville de Kinali, capitale de ce pays, fut prise à deux fois, la contrée dévastée, et les Assyriens y firent un butin très considérable: voy. Smith, Zeitschr. für

Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1869, p. 9. Le Namri une fois réduit de telle façon qu'il ne se releva plus et que dans les règnes postérieurs - on ne le voit jamais manifester même une velléité de résistance, le roi d'Assyrie franchit en personne les montagnes par la haute vallée du Caprus, subjugué l'Atropatène et s'avancant par le bord de la Mer Caspienne vers le pays de Parua, la Parthie, poursuivit au-delà de ce pays la grande campagne dans l'est, qui le mena, suivant moi, jusqu'aux rives de l'Indus. J'ai étudié cette campagne dans la Leirisch. f. Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 48-55 et 69-71. Mais pendant que Euklati-pal-ašar conduisait lui-même cette expédition lointaine, son partan, nommé Abur-dammanni dans les inscriptions qui racontent la guerre et Abu-dammanni dans le Canon des éponymes, s'avança au-delà des Portes du Zagros à la tête d'une autre armée. Il parcourut victorieusement la Mède dans toute son étendue et y pénétra jusqu'au pays de Bitni: W. A. I. ii, 67, l. 42; d. 18, l. 19 et 20. Les résultats de cette campagne furent suffisants, paraît-il, pour écarter toute crainte du côté de la Mède pour le reste du règne, car Euklati-pal-ašar n'y recommença pas d'expédition. Mais ils avaient surtout éloigné le danger d'une invasion des Mèdes à l'ouest de la barrière du Zagros qu'amène une soumission réelle, car nous ne voyons aucun prince de la Mède nommé parmi les nombreux tributaires qui apportèrent leurs présents en 737 (d. 50, 45; 69, 2; 69, 1; 67, 1) ou parmi les rois vassaux qui se rendirent, en 731, à la Cour plénière tenue par Euklati-pal-ašar à Damas (II Reg. XVI, 10; W. A. I. ii, 67, l. 57-63); ceux-ci appartiennent tous à l'Arménie et aux pays adjacents, à la Syrie, à la Palestine et à l'Arabie.

VIII.

Nous n'avons malheureusement aucun document sur les guerres qui durent occuper le court règne de Salman-āšir VI et par conséquent nous ignorons s'il eut ou non affaire à la Mède. Mais les annales de son successeur Sar-yukin relatent de nombreuses expéditions dans ce pays, où le vainqueur de Samarie porta ses armes plus souvent qu'aucun autre monarque

assyrien. C'est alors qu'il établit « dans les cités des Mèdes » une partie des captifs qu'au début de son règne il avait emmenés de la capitale d'Israël, transplantant les autres « sur les bords du Xabur, le fleuve du pays de Guzan » : II Reg. XVII, 6; XVIII, 11. Le livre de Tobie, qu'il faut étudier dans la version des Septante plutôt que dans celle de S^t Jérôme, laquelle en diffère assez notablement, et dont la rédaction, telle que nous la possédons, n'est certainement pas antérieure au temps d'Alexandre, mais qui contient cependant des données historiques dignes d'une sérieuse attention, trace le tableau de la vie de ces déportés d'Israël répandus dans les diverses parties de la Mèdie sous le règne de Sar-yukin et sous les princes qui suivirent : Tob. I, 14; III, 7; VII et IX. Il en montre des colonies à Ecbatane et jusqu'à Rhagæ, et le témoignage de ce livre doit être d'autant moins rejeté que nous allons le voir parfaitement conforme à la réalité de l'histoire quand il représente le père de Tobie, qui a fixé sa demeure à Ninive, allant facilement à Rhagæ sans sortir des pays où s'étend le pouvoir du roi d'Assyrie, tant que vit le conquérant d'Israël (Tob. I, 14; voy. les versets 14-17 du chap. I dans le texte de la Vulgate), mais sous son fils Sin-agé-irib ne pouvant plus communiquer librement avec la Mèdie, s'isolement séparée de l'Assyrie (Tob. I, 15).

La première guerre de Sar-yukin en Mèdie eut lieu dans la 6^e année de son règne, en 716 av. J. C. Urta, roi d'Urtarti (l'Arménie de l'Ararat), qui fut l'un des plus redoutables et pendant plusieurs années le plus insubligable antagoniste du souverain de l'Assyrie, avait groupé dans une confédération contre ce souverain les Etats du mont Mildis et de Vanna, en Arménie, de Kavalla, de Tikirtu et d'Allabria, en Mèdie, qui tous nous sont maintenant bien connus. Aga, roi de Vanna et successeur d'Stanzu, fut assassiné, comme partisan de l'Assyrie, par des conspirateurs qui proclamèrent son frère Allusun. Le roi assyrien marcha sur le pays de Vanna et y remporta une victoire signalée, dans laquelle Pagadatti, roi du mont Mildis, tomba entre ses mains. Il le fit écorcher vivant sur le lieu même où Aga avait été assassiné. Allusun, craignant un sort pareil, s'empresse de se soumettre à Sar-yukin, qui lui reconnut le titre royal. Mais à peine les Assyriens commencent-ils à s'éloigner que Allusun, changeant brusquement de conduite, rendit hommage à Urta, roi d'Urtarti. Le roi d'Assyrie revint immédiatement

sur ses pas et infligea à ses ennemis une sanglante défaite à Lzirti, dans le pays de Na'iri. Illusun implora et obtint de nouveau son pardon; Ašur-liš, roi de Karalla, fut fait prisonnier et écorché vif. Les principaux habitants de son pays, et ceux d'Allabria, avec leur roi Išti, furent transportés à Xamatte (Hamath) en Syrie (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 8, B. 73; salle XIV, plaque 10, B. 162; Inscr. des Fastes, l. 36-38). Le supplice d'Ašur-liš, roi de Karalla, est représenté dans un bas-relief de la salle VIII du palais de Khorsabad: Botta, Monument de Ninive, pl. 120.

Pendant ce temps, le pays de Xarxar s'était soulevé et avait obligé son gouverneur, un indigène nommé Kibaba, à rendre hommage à Dalta, roi d'Ellebi. Son expédition d'Arménie et d'Atropatène terminée, Sar-yukin se rendit dans ce pays qu'il châtia durement et soumit à l'autorité de magistrats directement assyriens; la capitale fut fortifiée et reçut une garnison assyrienne, avec le nom nouveau de Kar-Saryukin, « la forteresse de Sar-yukin ». Ce fut alors que le roi d'Assyrie conquit pour la première fois les districts du haut Gyndès, dont la situation précise nous a occupé tout à l'heure, et les réunit à la satrapie de Xarxar, « en leur imposant, au dessus de leurs dieux, le culte d'Ašur ». Pendant que Sar-yukin était dans ce pays, il y reçut les tributs de vingt-huit des villes principales de la Mésopotamie: Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 9, B. 74; salle V, plaque 17, B. 119; Inscr. des Fastes, l. 61-64.

L'année suivante (715), après une nouvelle campagne en Arménie contre Illusun de Vanna et Urša d'Urti, après avoir ainsi parcouru victorieusement les pays de Na'iri et d'Andia, d'où il tira des tributs considérables, le roi d'Assyrie descendit sur les districts de la Mésopotamie qu'il avait placés un an avant sous l'autorité du préfet de Xarxar et qui s'étaient révoltés. Il y éleva, pour les tenir en bride, dans les villes de Sirbu, Indau, Anzaria et Bagaya des forteresses assyriennes, qui furent nommées Kar-Habu, Kar-Sin, Kar-Bin et Kar-Ištar. Quant à la capitale du Xarxar, appelée désormais officiellement Kar-Saryukin, les fortifications en furent encore augmentées afin d'en faire une tête toujours armée du côté de la Mésopotamie: Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 10, B. 74 bis; Inscr. des

Fastes, l. 64-67.

La huitième année du règne (714), qui mit fin aux guerres d'Arménie par la défaite complète et le suicide de l'intrepide Ursa d'Ararti, s'ouvrit par une campagne dans le pays de Zikirtu, allié aux Arméniens (*Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle II, plaque 12, B. 76), et par l'occupation des districts du sud de l'Atropatène environnant celui de Sangibuti (*Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle II, plaques 12 et 13, B. 76 et 77). La Médie propre ne fut pas attaquée cette année, mais des tributs en furent envoyés au roi d'Assyrie (*Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle II, plaque 11, B. 75).

Dans la neuvième année (713), nous trouvons, au contraire, une grande expédition en Médie, dans les pays d'Ellibi, Bit-Dagaukku et Karalla. Les gens de Karalla s'étaient révoltés, avaient chassé les magistrats assyriens chargés de les gouverner et placé sur le trône Amita'ni, frère de l'Assur-lil écorché vif trois ans auparavant. Sar-yukin défait le roi rebelle et le chasse du pays : *Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle V, plaque 18, B. 120. Malheureusement le récit de la guerre dans le pays de Bit-Dagaukku, lequel eût été le plus précieux pour l'histoire, est aujourd'hui perdu; la plaque 15 de la salle II de Khorsabad, où il était gravé, n'a pas été retrouvée, et la plaque 14 de la salle V (B. 116) est tellement mutilée qu'on n'en peut rien tirer de suivi. Pour ce qui est du pays d'Ellibi, une portion de ce pays s'était insurgée contre le roi Dalta, fidèle au vasselage de la couronne d'Assyrie; l'autorité de ce prince y fut rétablie : *Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80; *Inscr. des Fastes*, l. 70-72. Sar-yukin profita aussi de sa présence en Médie pour soumettre un certain nombre de districts qui « avaient repoussé la domination d'Assur; » ce sont ceux dont j'ai cité plus haut les onze noms : *Inscr. des Annales*, Khorsabad, salle II, plaque 16, B. 80; *Inscr. des Fastes*, l. 67-70. Avant de se retirer, le monarque assyrien reçoit les tributs d'Ullusun de Anna, de Dalta d'Ellibi, et de Adar-pal-iddin d'Allabria. Le dernier nom, purement assyrien et cependant porté par le roi d'une portion aussi reculée de la Médie, de la portion qui avait été le plus anciennement aryenne, a lieu de surprendre. Mais il ne faut pas en conclure que le personnage ainsi nommé dans les inscriptions officielles fût

un Assyrien, chose bien peu vraisemblable. On sait par d'autres exemples que les monarques ninivites imposaient quelquefois des noms tirés de leur propre langue, comme marque de vassalage, aux princes étrangers qu'ils installaient sur le trône; c'est ainsi que le prisme d'Assur-bani-pal nous montre en Egypte le fils de Nikku ou Mekku I^{er}, roi de Saï, le même qui fut plus tard le célèbre Psametik, recevant du roi d'Assyrie, avec un apanage, le nom de Mabu-šezibanni: voy. Oppert, Mém. présent. par div. sur. à l'Acad. des Inscri. 1^{re} sér., t. VIII, 1^{re} part., p. 595.

Mais la circonstance la plus intéressante dans ce qui a trait à cette campagne de la 9^e année de Sar-yukin est la mention du pays de Bit-Dagaukka (𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿𐏀𐏁𐏂𐏃𐏄𐏅𐏆𐏇𐏈𐏉𐏊𐏋𐏌𐏍𐏎𐏏𐏐𐏑𐏒𐏓𐏔𐏕𐏖𐏗𐏘𐏙𐏚𐏛𐏜𐏝𐏞𐏟𐏠𐏡𐏢𐏣𐏤𐏥𐏦𐏧𐏨𐏩𐏪𐏫𐏬𐏭𐏮𐏯𐏰𐏱𐏲𐏳𐏴𐏵𐏶𐏷𐏸𐏹𐏺𐏻𐏼𐏽𐏾𐏿𐐀𐐁𐐂𐐃𐐄𐐅𐐆𐐇𐐈𐐉𐐊𐐋𐐌𐐍𐐎𐐏𐐐𐐑𐐒𐐓𐐔𐐕𐐖𐐗𐐘𐐙𐐚𐐛𐐜𐐝𐐞𐐟𐐠𐐡𐐢𐐣𐐤𐐥𐐦𐐧𐐨𐐩𐐪𐐫𐐬𐐭𐐮𐐯𐐰𐐱𐐲𐐳𐐴𐐵𐐶𐐷𐐸𐐹𐐺𐐻𐐼𐐽𐐾𐐿𐑀𐑁𐑂𐑃𐑄𐑅𐑆𐑇𐑈𐑉𐑊𐑋𐑌𐑍𐑎𐑏𐑐𐑑𐑒𐑓𐑔𐑕𐑖𐑗𐑘𐑙𐑚𐑛𐑜𐑝𐑞𐑟𐑠𐑡𐑢𐑣𐑤𐑥𐑦𐑧𐑨𐑩𐑪𐑫𐑬𐑭𐑮𐑯𐑰𐑱𐑲𐑳𐑴𐑵𐑶𐑷𐑸𐑹𐑺𐑻𐑼𐑽𐑾𐑿𐒀𐒁𐒂𐒃𐒄𐒅𐒆𐒇𐒈𐒉𐒊𐒋𐒌𐒍𐒎𐒏𐒐𐒑𐒒𐒓𐒔𐒕𐒖𐒗𐒘𐒙𐒚𐒛𐒜𐒝𐒞𐒟𐒠𐒡𐒢𐒣𐒤𐒥𐒦𐒧𐒨𐒩𐒪𐒫𐒬𐒭𐒮𐒯𐒰𐒱𐒲𐒳𐒴𐒵𐒶𐒷𐒸𐒹𐒺𐒻𐒼𐒽𐒾𐒿𐓀𐓁𐓂𐓃𐓄𐓅𐓆𐓇𐓈𐓉𐓊𐓋𐓌𐓍𐓎𐓏𐓐𐓑𐓒𐓓𐓔𐓕𐓖𐓗𐓘𐓙𐓚𐓛𐓜𐓝𐓞𐓟𐓠𐓡𐓢𐓣𐓤𐓥𐓦𐓧𐓨𐓩𐓪𐓫𐓬𐓭𐓮𐓯𐓰𐓱𐓲𐓳𐓴𐓵𐓶𐓷𐓸𐓹𐓺𐓻𐓼𐓽𐓾𐓿𐔀𐔁𐔂𐔃𐔄𐔅𐔆𐔇𐔈𐔉𐔊𐔋𐔌𐔍𐔎𐔏𐔐𐔑𐔒𐔓𐔔𐔕𐔖𐔗𐔘𐔙𐔚𐔛𐔜𐔝𐔞𐔟𐔠𐔡𐔢𐔣𐔤𐔥𐔦𐔧𐔨𐔩𐔪𐔫𐔬𐔭𐔮𐔯𐔰𐔱𐔲𐔳𐔴𐔵𐔶𐔷𐔸𐔹𐔺𐔻𐔼𐔽𐔾𐔿𐕀𐕁𐕂𐕃𐕄𐕅𐕆𐕇𐕈𐕉𐕊𐕋𐕌𐕍𐕎𐕏𐕐𐕑𐕒𐕓𐕔𐕕𐕖𐕗𐕘𐕙𐕚𐕛𐕜𐕝𐕞𐕟𐕠𐕡𐕢𐕣𐕤𐕥𐕦𐕧𐕨𐕩𐕪𐕫𐕬𐕭𐕮𐕯𐕰𐕱𐕲𐕳𐕴𐕵𐕶𐕷𐕸𐕹𐕺𐕻𐕼𐕽𐕾𐕿𐖀𐖁𐖂𐖃𐖄𐖅𐖆𐖇𐖈𐖉𐖊𐖋𐖌𐖍𐖎𐖏𐖐𐖑𐖒𐖓𐖔𐖕𐖖𐖗𐖘𐖙𐖚𐖛𐖜𐖝𐖞𐖟𐖠𐖡𐖢𐖣𐖤𐖥𐖦𐖧𐖨𐖩𐖪𐖫𐖬𐖭𐖮𐖯𐖰𐖱𐖲𐖳𐖴𐖵𐖶𐖷𐖸𐖹𐖺𐖻𐖼𐖽𐖾𐖿𐗀𐗁𐗂𐗃𐗄𐗅𐗆𐗇𐗈𐗉𐗊𐗋𐗌𐗍𐗎𐗏𐗐𐗑𐗒𐗓𐗔𐗕𐗖𐗗𐗘𐗙𐗚𐗛𐗜𐗝𐗞𐗟𐗠𐗡𐗢𐗣𐗤𐗥𐗦𐗧𐗨𐗩𐗪𐗫𐗬𐗭𐗮𐗯𐗰𐗱𐗲𐗳𐗴𐗵𐗶𐗷𐗸𐗹𐗺𐗻𐗼𐗽𐗾𐗿𐘀𐘁𐘂𐘃𐘄𐘅𐘆𐘇𐘈𐘉𐘊𐘋𐘌𐘍𐘎𐘏𐘐𐘑𐘒𐘓𐘔𐘕𐘖𐘗𐘘𐘙𐘚𐘛𐘜𐘝𐘞𐘟𐘠𐘡𐘢𐘣𐘤𐘥𐘦𐘧𐘨𐘩𐘪𐘫𐘬𐘭𐘮𐘯𐘰𐘱𐘲𐘳𐘴𐘵𐘶𐘷𐘸𐘹𐘺𐘻𐘼𐘽𐘾𐘿𐙀𐙁𐙂𐙃𐙄𐙅𐙆𐙇𐙈𐙉𐙊𐙋𐙌𐙍𐙎𐙏𐙐𐙑𐙒𐙓𐙔𐙕𐙖𐙗𐙘𐙙𐙚𐙛𐙜𐙝𐙞𐙟𐙠𐙡𐙢𐙣𐙤𐙥𐙦𐙧𐙨𐙩𐙪𐙫𐙬𐙭𐙮𐙯𐙰𐙱𐙲𐙳𐙴𐙵𐙶𐙷𐙸𐙹𐙺𐙻𐙼𐙽𐙾𐙿𐚀𐚁𐚂𐚃𐚄𐚅𐚆𐚇𐚈𐚉𐚊𐚋𐚌𐚍𐚎𐚏𐚐𐚑𐚒𐚓𐚔𐚕𐚖𐚗𐚘𐚙𐚚𐚛𐚜𐚝𐚞𐚟𐚠𐚡𐚢𐚣𐚤𐚥𐚦𐚧𐚨𐚩𐚪𐚫𐚬𐚭𐚮𐚯𐚰𐚱𐚲𐚳𐚴𐚵𐚶𐚷𐚸𐚹𐚺𐚻𐚼𐚽𐚾𐚿𐛀𐛁𐛂𐛃𐛄𐛅𐛆𐛇𐛈𐛉𐛊𐛋𐛌𐛍𐛎𐛏𐛐𐛑𐛒𐛓𐛔𐛕𐛖𐛗𐛘𐛙𐛚𐛛𐛜𐛝𐛞𐛟𐛠𐛡𐛢𐛣𐛤𐛥𐛦𐛧𐛨𐛩𐛪𐛫𐛬𐛭𐛮𐛯𐛰𐛱𐛲𐛳𐛴𐛵𐛶𐛷𐛸𐛹𐛺𐛻𐛼𐛽𐛾𐛿𐜀𐜁𐜂𐜃𐜄𐜅𐜆𐜇𐜈𐜉𐜊𐜋𐜌𐜍𐜎𐜏𐜐𐜑𐜒𐜓𐜔𐜕𐜖𐜗𐜘𐜙𐜚𐜛𐜜𐜝𐜞𐜟𐜠𐜡𐜢𐜣𐜤𐜥𐜦𐜧𐜨𐜩𐜪𐜫𐜬𐜭𐜮𐜯𐜰𐜱𐜲𐜳𐜴𐜵𐜶𐜷𐜸𐜹𐜺𐜻𐜼𐜽𐜾𐜿𐝀𐝁𐝂𐝃𐝄𐝅𐝆𐝇𐝈𐝉𐝊𐝋𐝌𐝍𐝎𐝏𐝐𐝑𐝒𐝓𐝔𐝕𐝖𐝗𐝘𐝙𐝚𐝛𐝜𐝝𐝞𐝟𐝠𐝡𐝢𐝣𐝤𐝥𐝦𐝧𐝨𐝩𐝪𐝫𐝬𐝭𐝮𐝯𐝰𐝱𐝲𐝳𐝴𐝵𐝶𐝷𐝸𐝹𐝺𐝻𐝼𐝽𐝾𐝿𐞀𐞁𐞂𐞃𐞄𐞅𐞆𐞇𐞈𐞉𐞊𐞋𐞌𐞍𐞎𐞏𐞐𐞑𐞒𐞓𐞔𐞕𐞖𐞗𐞘𐞙𐞚𐞛𐞜𐞝𐞞𐞟𐞠𐞡𐞢𐞣𐞤𐞥𐞦𐞧𐞨𐞩𐞪𐞫𐞬𐞭𐞮𐞯𐞰𐞱𐞲𐞳𐞴𐞵𐞶𐞷𐞸𐞹𐞺𐞻𐞼𐞽𐞾𐞿𐟀𐟁𐟂𐟃𐟄𐟅𐟆𐟇𐟈𐟉𐟊𐟋𐟌𐟍𐟎𐟏𐟐𐟑𐟒𐟓𐟔𐟕𐟖𐟗𐟘𐟙𐟚𐟛𐟜𐟝𐟞𐟟𐟠𐟡𐟢𐟣𐟤𐟥𐟦𐟧𐟨𐟩𐟪𐟫𐟬𐟭𐟮𐟯𐟰𐟱𐟲𐟳𐟴𐟵𐟶𐟷𐟸𐟹𐟺𐟻𐟼𐟽𐟾𐟿𐠀𐠁𐠂𐠃𐠄𐠅𐠆𐠇𐠈𐠉𐠊𐠋𐠌𐠍𐠎𐠏𐠐𐠑𐠒𐠓𐠔𐠕𐠖𐠗𐠘𐠙𐠚𐠛𐠜𐠝𐠞𐠟𐠠𐠡𐠢𐠣𐠤𐠥𐠦𐠧𐠨𐠩𐠪𐠫𐠬𐠭𐠮𐠯𐠰𐠱𐠲𐠳𐠴𐠵𐠶𐠷𐠸𐠹𐠺𐠻𐠼𐠽𐠾𐠿𐡀𐡁𐡂𐡃𐡄𐡅𐡆𐡇𐡈𐡉𐡊𐡋𐡌𐡍𐡎𐡏𐡐𐡑𐡒𐡓𐡔𐡕𐡖𐡗𐡘𐡙𐡚𐡛𐡜𐡝𐡞𐡟𐡠𐡡𐡢𐡣𐡤𐡥𐡦𐡧𐡨𐡩𐡪𐡫𐡬𐡭𐡮𐡯𐡰𐡱𐡲𐡳𐡴𐡵𐡶𐡷𐡸𐡹𐡺𐡻𐡼𐡽𐡾𐡿𐢀𐢁𐢂𐢃𐢄𐢅𐢆𐢇𐢈𐢉𐢊𐢋𐢌𐢍𐢎𐢏𐢐𐢑𐢒𐢓𐢔𐢕𐢖𐢗𐢘𐢙𐢚𐢛𐢜𐢝𐢞𐢟𐢠𐢡𐢢𐢣𐢤𐢥𐢦𐢧𐢨𐢩𐢪𐢫𐢬𐢭𐢮𐢯𐢰𐢱𐢲𐢳𐢴𐢵𐢶𐢷𐢸𐢹𐢺𐢻𐢼𐢽𐢾𐢿𐣀𐣁𐣂𐣃𐣄𐣅𐣆𐣇𐣈𐣉𐣊𐣋𐣌𐣍𐣎𐣏𐣐𐣑𐣒𐣓𐣔𐣕𐣖𐣗𐣘𐣙𐣚𐣛𐣜𐣝𐣞𐣟𐣠𐣡𐣢𐣣𐣤𐣥𐣦𐣧𐣨𐣩𐣪𐣫𐣬𐣭𐣮𐣯𐣰𐣱𐣲𐣳𐣴𐣵𐣶𐣷𐣸𐣹𐣺𐣻𐣼𐣽𐣾𐣿𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕𐤖𐤗𐤘𐤙𐤚𐤛𐤜𐤝𐤞𐤟𐤠𐤡𐤢𐤣𐤤𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿𐦀𐦁𐦂𐦃𐦄𐦅𐦆𐦇𐦈𐦉𐦊𐦋𐦌𐦍𐦎𐦏𐦐𐦑𐦒𐦓𐦔𐦕𐦖𐦗𐦘𐦙𐦚𐦛𐦜𐦝𐦞𐦟𐦠𐦡𐦢𐦣𐦤𐦥𐦦𐦧𐦨𐦩𐦪𐦫𐦬𐦭𐦮𐦯𐦰𐦱𐦲𐦳𐦴𐦵𐦶𐦷𐦸𐦹𐦺𐦻𐦼𐦽𐦾𐦿𐧀𐧁𐧂𐧃𐧄𐧅𐧆𐧇𐧈𐧉𐧊𐧋𐧌𐧍𐧎𐧏𐧐𐧑𐧒𐧓𐧔𐧕𐧖𐧗𐧘𐧙𐧚𐧛𐧜𐧝𐧞𐧟𐧠𐧡𐧢𐧣𐧤𐧥𐧦𐧧𐧨𐧩𐧪𐧫𐧬𐧭𐧮𐧯𐧰𐧱𐧲𐧳𐧴𐧵𐧶𐧷𐧸𐧹𐧺𐧻𐧼𐧽𐧾𐧿𐨀𐨁𐨂𐨃𐨄𐨅𐨆𐨇𐨈𐨉𐨊𐨋𐨌𐨍𐨎𐨏𐨐𐨑𐨒𐨓𐨔𐨕𐨖𐨗𐨘𐨙𐨚𐨛𐨜𐨝𐨞𐨟𐨠𐨡𐨢𐨣𐨤𐨥𐨦𐨧𐨨𐨩𐨪𐨫𐨬𐨭𐨮𐨯𐨰𐨱𐨲𐨳𐨴𐨵𐨶𐨷𐨹𐨺𐨸𐨻𐨼𐨽𐨾𐨿𐩀𐩁𐩂𐩃𐩄𐩅𐩆𐩇𐩈𐩉𐩊𐩋𐩌𐩍𐩎𐩏𐩐𐩑𐩒𐩓𐩔𐩕𐩖𐩗𐩘𐩙𐩚𐩛𐩜𐩝𐩞𐩟𐩠𐩡𐩢𐩣𐩤𐩥𐩦𐩧𐩨𐩩𐩪𐩫𐩬𐩭𐩮𐩯𐩰𐩱𐩲𐩳𐩴𐩵𐩶𐩷𐩸𐩹𐩺𐩻𐩼𐩽𐩾𐩿𐪀𐪁𐪂𐪃𐪄𐪅𐪆𐪇𐪈𐪉𐪊𐪋𐪌𐪍𐪎𐪏𐪐𐪑𐪒𐪓𐪔𐪕𐪖𐪗𐪘𐪙𐪚𐪛𐪜𐪝𐪞𐪟𐪠𐪡𐪢𐪣𐪤𐪥𐪦𐪧𐪨𐪩𐪪𐪫𐪬𐪭𐪮𐪯𐪰𐪱𐪲𐪳𐪴𐪵𐪶𐪷𐪸𐪹𐪺𐪻𐪼𐪽𐪾𐪿𐫀𐫁𐫂𐫃𐫄𐫅𐫆𐫇𐫈𐫉𐫊𐫋𐫌𐫍𐫎𐫏𐫐𐫑𐫒𐫓𐫔𐫕𐫖𐫗𐫘𐫙𐫚𐫛𐫜𐫝𐫞𐫟𐫠𐫡𐫢𐫣𐫤𐫦𐫥𐫧𐫨𐫩𐫪𐫫𐫬𐫭𐫮𐫯𐫰𐫱𐫲𐫳𐫴𐫵𐫶𐫷𐫸𐫹𐫺𐫻𐫼𐫽𐫾𐫿𐬀𐬁𐬂𐬃𐬄𐬅𐬆𐬇𐬈𐬉𐬊𐬋𐬌𐬍𐬎𐬏𐬐𐬑𐬒𐬓𐬔𐬕𐬖𐬗𐬘𐬙𐬚𐬛𐬜𐬝𐬞𐬟𐬠𐬡𐬢𐬣𐬤𐬥𐬦𐬧𐬨𐬩𐬪𐬫𐬬𐬭𐬮𐬯𐬰𐬱𐬲𐬳𐬴𐬵𐬶𐬷𐬸𐬹𐬺𐬻𐬼𐬽𐬾𐬿𐭀𐭁𐭂𐭃𐭄𐭅𐭆𐭇𐭈𐭉𐭊𐭋𐭌𐭍𐭎𐭏𐭐𐭑𐭒𐭓𐭔𐭕𐭖𐭗𐭘𐭙𐭚𐭛𐭜𐭝𐭞𐭟𐭠𐭡𐭢𐭣𐭤𐭥𐭦𐭧𐭨𐭩𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿𐮀𐮁𐮂𐮃𐮄𐮅𐮆𐮇𐮈𐮉𐮊𐮋𐮌𐮍𐮎𐮏𐮐𐮑𐮒𐮓𐮔𐮕𐮖𐮗𐮘𐮙𐮚𐮛𐮜𐮝𐮞𐮟𐮠𐮡𐮢𐮣𐮤𐮥𐮦𐮧𐮨𐮩𐮪𐮫𐮬𐮭𐮮𐮯𐮰𐮱𐮲𐮳𐮴𐮵𐮶𐮷𐮸𐮹𐮺𐮻𐮼𐮽𐮾𐮿𐯀𐯁𐯂𐯃𐯄𐯅𐯆𐯇𐯈𐯉𐯊𐯋𐯌𐯍𐯎𐯏𐯐𐯑𐯒𐯓𐯔𐯕𐯖𐯗𐯘𐯙𐯚𐯛𐯜𐯝𐯞𐯟𐯠𐯡𐯢𐯣𐯤𐯥𐯦𐯧𐯨𐯩𐯪𐯫𐯬𐯭𐯮𐯯𐯰𐯱𐯲𐯳𐯴𐯵𐯶𐯷𐯸𐯹𐯺𐯻𐯼𐯽𐯾𐯿𐰀𐰁𐰂𐰃𐰄𐰅𐰆𐰇𐰈𐰉𐰊𐰋𐰌𐰍𐰎𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺𐴻𐴼𐴽𐴾𐴿𐵀𐵁𐵂𐵃𐵄𐵅𐵆𐵇𐵈𐵉𐵊𐵋𐵌𐵍𐵎𐵏𐵐𐵑𐵒𐵓𐵔𐵕𐵖𐵗𐵘𐵙𐵚𐵛𐵜𐵝𐵞𐵟𐵠𐵡𐵢𐵣𐵤𐵥𐵦𐵧𐵨𐵩𐵪𐵫𐵬𐵭𐵮𐵯𐵰𐵱𐵲𐵳𐵴𐵵𐵶𐵷𐵸𐵹𐵺𐵻𐵼𐵽𐵾𐵿𐶀𐶁𐶂𐶃𐶄𐶅𐶆𐶇𐶈𐶉𐶊𐶋𐶌𐶍𐶎𐶏𐶐𐶑𐶒𐶓𐶔𐶕𐶖𐶗𐶘𐶙𐶚𐶛𐶜𐶝𐶞𐶟𐶠𐶡𐶢𐶣𐶤𐶥𐶦𐶧𐶨𐶩𐶪𐶫𐶬𐶭𐶮𐶯𐶰𐶱𐶲𐶳𐶴𐶵𐶶𐶷𐶸𐶹𐶺𐶻𐶼𐶽𐶾𐶿𐷀𐷁𐷂𐷃𐷄𐷅𐷆𐷇𐷈𐷉𐷊𐷋𐷌𐷍𐷎𐷏𐷐𐷑𐷒𐷓𐷔𐷕𐷖𐷗𐷘𐷙𐷚𐷛𐷜𐷝𐷞𐷟𐷠𐷡𐷢𐷣𐷤𐷥𐷦𐷧𐷨𐷩𐷪𐷫𐷬𐷭𐷮𐷯𐷰𐷱𐷲𐷳𐷴𐷵𐷶𐷷𐷸𐷹𐷺𐷻𐷼𐷽𐷾𐷿𐸀𐸁𐸂𐸃𐸄𐸅𐸆𐸇𐸈𐸉𐸊𐸋𐸌𐸍𐸎𐸏𐸐𐸑𐸒𐸓𐸔𐸕𐸖𐸗𐸘𐸙𐸚𐸛𐸜𐸝𐸞𐸟𐸠𐸡𐸢𐸣𐸤𐸥𐸦𐸧𐸨𐸩𐸪𐸫𐸬𐸭𐸮𐸯𐸰𐸱𐸲𐸳𐸴𐸵𐸶𐸷𐸸𐸹𐸺𐸻𐸼𐸽𐸾𐸿𐹀𐹁𐹂𐹃𐹄𐹅𐹆𐹇𐹈𐹉𐹊𐹋𐹌𐹍𐹎𐹏𐹐𐹑𐹒𐹓𐹔𐹕𐹖𐹗𐹘𐹙𐹚𐹛𐹜𐹝𐹞𐹟𐹠𐹡𐹢𐹣𐹤𐹥𐹦𐹧𐹨𐹩𐹪𐹫𐹬𐹭𐹮𐹯𐹰𐹱𐹲𐹳𐹴𐹵𐹶𐹷𐹸𐹹𐹺𐹻𐹼𐹽𐹾𐹿𐺀𐺁𐺂𐺃𐺄𐺅𐺆𐺇𐺈𐺉𐺊𐺋𐺌𐺍𐺎𐺏𐺐𐺑𐺒𐺓𐺔𐺕𐺖𐺗𐺘𐺙𐺚𐺛𐺜𐺝𐺞𐺟𐺠𐺡𐺢𐺣𐺤𐺥𐺦𐺧𐺨𐺩𐺪𐺫𐺬𐺭𐺮𐺯𐺰𐺱𐺲𐺳𐺴𐺵𐺶𐺷𐺸𐺹𐺺𐺻𐺼𐺽𐺾𐺿𐻀𐻁𐻂𐻃𐻄𐻅𐻆𐻇𐻈𐻉𐻊𐻋𐻌𐻍𐻎𐻏𐻐𐻑𐻒𐻓𐻔𐻕𐻖𐻗𐻘𐻙𐻚𐻛𐻜𐻝𐻞𐻟𐻠𐻡𐻢𐻣𐻤𐻥𐻦𐻧𐻨𐻩𐻪𐻫𐻬𐻭𐻮𐻯𐻰𐻱𐻲𐻳𐻴𐻵𐻶𐻷𐻸𐻹𐻺𐻻𐻼𐻽𐻾𐻿𐼀𐼁𐼂𐼃𐼄𐼅𐼆𐼇𐼈𐼉𐼊𐼋𐼌𐼍𐼎𐼏𐼐𐼑𐼒𐼓𐼔𐼕𐼖𐼗𐼘𐼙𐼚𐼛𐼜𐼝𐼞𐼟𐼠𐼡𐼢𐼣𐼤𐼥𐼦𐼧𐼨𐼩𐼪𐼫𐼬𐼭𐼮𐼯𐼰𐼱𐼲𐼳𐼴𐼵𐼶𐼷𐼸𐼹𐼺𐼻𐼼𐼽𐼾𐼿𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽐𐽈𐽉𐽊𐽌𐽑𐽒𐽓𐽔𐽕𐽖𐽗𐽘

57.

salle V, plaque 17, B. 119. La principauté médique de Bit-Dagaukku, située en arrière du pays d'Ellibi par rapport à l'Assyrie, est donc un petit Etat formé par un personnage du nom de Dagaukku, et cet individu vivait précisément à l'époque où Sar-yukin eut affaire au pays nommé d'après lui. Je crois pouvoir le conclure de cette circonstance significative que l'inscription des Annales n'a ajouté pas le nom du roi de Bit-Dagaukku, sans doute comme suffisamment désigné par celui du pays, tandis qu'elle enregistre soigneusement dans le même endroit les noms des rois de Kassila, d'Ellibi et d'Allabria.

Ceci constaté, il est bien difficile de ne pas reconnaître dans le Dagaukku des inscriptions de Sar-yukin, lequel correspond certainement à une forme perse Dahyâuka, le Δαΐαυγς d'Hérodote. La coïncidence des dates est surtout décisive à ce sujet, car la guerre où nous trouvons Dagaukku cité comme le chef d'un canton spécial de la Médie, auquel il avait donné son nom, est de l'année 713 av. J. C., juste trois ans seulement avant la date où, d'après la chronologie d'Hérodote, Déjocès serait devenu roi de toute la Médie, ou de la plus grande portion de ce pays. L'état politique de la Médie, tel que nous venons d'en voir le tableau dans les récits militaires du fondateur de Khorsabad, divisée en un grand nombre de petits Etats et de cantons indépendants les uns des autres, est parfaitement conforme à ce que dit Hérodote (I, 96) de la condition du pays avant Déjocès: ἐὼντων αὐτονομῶν πᾶσι τοῖς ἑκαστοῖς καλοῖσθαι τὸν Μυδῶν κατὰ χώρας ἐὼντος ἀρχῆας πολλῶν καὶ πᾶσαν τὴν Μυδίαν. Que si nous prenons maintenant le récit que fait le père de l'histoire de l'élévation de Déjocès au pouvoir suprême sur l'ensemble de la nation, nous verrons qu'il y a donné, suivant son habitude, la forme d'une anecdote piquante et racontée avec bonhomie, mais qu'il y a conservé, même sous cette forme arrangée, le véritable caractère des événements, tel que l'étude des documents assyriens nous permet déjà de le discerner; que pour lui Déjocès avait été originairement le chef d'un canton spécial de la Médie, qui graduellement étendit son pouvoir sur d'autres districts, en grande partie à cause de la supériorité de son administration sur celle de ses voisins, et qui finit par réunir presque tout le peuple des Mèdes sous son sceptre.

« Il y avait, dit-il (1, 96-98), chez les Mèdes un sage nommé Déjocès, il était fils de Phraorte. Le Déjocès, ambitieux de la royauté, se conduisit ainsi pour y parvenir. Les Mèdes vivaient divisés en cantons, Déjocès, considéré depuis longtemps dans le sien, y rendait la justice avec d'autant plus de zèle et d'application, que dans toute la Médie les lois étaient nulles, et qu'il savait que ceux qui sont injustement opprimés détestent l'injustice. Les habitants de son canton, témoins de ses moeurs, le choisirent pour juge. Déjocès fit paraître dans toutes ses actions de la droiture et de la justice. Cette conduite lui attira de grands éloges de la part de ses concitoyens; de telle façon que les habitants des autres cantons, jusqu'alors opprimés par d'injustes sentences, apprenant que Déjocès seul se conformait aux règles de l'équité, accoururent avec empressement à son tribunal, et ne voulurent plus être jugés que par lui.

« La foule des clients augmentait chaque jour par la persuasion où l'on était de l'équité de ses jugements. Quand Déjocès vit qu'il portait seul le poids des affaires, il refusa de monter sur le tribunal où il avait jusqu'alors rendu la justice, et renonça formellement à ses fonctions. Il prétexta le tort qu'il se faisait à lui-même en négligeant ses propres affaires, tandis qu'il passait les jours entiers à terminer les différends d'autrui. Les brigandages et l'anarchie régnèrent plus que jamais dans les cantons de la Médie; tous les Mèdes s'assemblèrent et tinrent conseil sur leur état actuel. Les amis de Déjocès y parlèrent à peu près en ces termes : « Puisque la vie que nous menons ne nous permet plus d'habiter le pays, choisissons un roi; la Médie étant alors gouvernée par de bonnes lois, nous pourrions cultiver en paix nos campagnes sans craindre d'en être chassés par la violence et l'injustice. » Ce discours persuada les Mèdes de se donner un roi.

« Aussitôt on délibéra sur le choix. Toutes les louanges, tous les suffrages se réunirent en faveur de Déjocès, qui fut élu roi d'un consentement unanime. Il commanda qu'on lui bâtît un palais conforme à sa dignité, et qu'on lui donnât des gardes pour la sûreté de sa personne. Les Mèdes obéirent; on lui construisit, à l'endroit qu'il désigna, un édifice vaste et bien fortifié, et on lui permit de choisir dans toute la nation des gardes à son gré. »

Il est facile, je le répète, de distinguer dans ce récit le fond réel de l'historiette ingénieusement combinée pour éveiller la curiosité des Grecs et satisfaire leur goût. Et la mention de Lagantiku dans les inscriptions de Sar-yutkin établit la valeur de la liste des rois Mèdes d'Hérodote, aussi bien avant qu'après Gyaxare, contre l'opinion de sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 244, note 2; voy. aussi George Rawlinson, p. 408 du tome I^{er} de la traduction d'Hérodote) qui considère Déjocès comme un personnage fabuleux, une sorte de héros éponyme de la monarchie mède, et son nom comme une altération de celui d'Attyage.

IX.

Le pouvoir de Lahyânka ou Déjocès, ainsi que l'indique, du reste, la date assignée par Hérodote à son avènement d'après les traditions indigènes de la Mède, dut commencer à s'étendre en dehors de l'ancien canton de ce prince dans les années 10-14 de Sar-yutkin (712-708 av. J. C.), pendant lesquelles le roi d'Assyrie, occupé successivement des guerres d'Assad, de Babylone et de la Commagène, ainsi que de la conquête de l'île de Chypre, ne s'occupait pas de la Mède. Cependant l'autorité de Déjocès n'était pas encore bien affermie et n'avait pas encore englobé le pays d'Ebatane, l'Ellibi des textes cunéiformes, en 707 av. J. C., puisque nous voyons alors Sar-yutkin intervenir dans les querelles de succession de ce pays.

Dalta (𐎠𐎣𐎠𐎥𐎠𐎥𐎠𐎥 ou 𐎠𐎣𐎠𐎥𐎠𐎥𐎠𐎥, on a les deux formes qui s'expliquent l'une l'autre), roi d'Ellibi, venait de mourir, laissant deux fils, Nibia (𐎠𐎣𐎠𐎥𐎠𐎥𐎠𐎥) et Isabara (𐎠𐎣𐎠𐎥𐎠𐎥𐎠𐎥), qui se disputèrent la couronne. Sutruk-Naxanti — c'est la vraie forme du nom de ce prince, écrit dans les inscriptions Sériennes copiées et publiées en quelques planches séparées par M. doffus 𐎠𐎣𐎠𐎥𐎠𐎥𐎠𐎥 * 𐎠𐎣𐎠𐎥𐎠𐎥𐎠𐎥 (doffus, pl. 13, l. 1) et 𐎠𐎣𐎠𐎥𐎠𐎥𐎠𐎥 * 𐎠𐎣𐎠𐎥𐎠𐎥𐎠𐎥 (doffus, pl. 13, l. 1), tandis que les textes assyriens de Khorsabad l'appellent SutrikKak-Naxanti, 𐎠𐎣𐎠𐎥𐎠𐎥𐎠𐎥 * 𐎠𐎣𐎠𐎥𐎠𐎥𐎠𐎥 — Sutruk-Naxanti, roi

d'Elam, soutenait les prétentions de Mibia; le roi d'Assyrie embrassa donc le parti d'Išpabara. Mibia et ses auxiliaires furent défaites par l'armée assyrienne, et lui-même fait prisonnier. Le vainqueur donna le pays d'Ellibi à Išpabara à titre de tributaire de l'Assyrie: Inscr. des Annales, Khorsabad, salle V, plaques 4 et 3, B. 107 et 106; Inscr. des Fastes, l. 117-121.

Le même Išpabara était encore sur le trône quelques années après, lors de la seconde campagne de Sîn-akê-irib, en 702. Au milieu des troubles qui accompagnaient la mort de Sar-yukin, la Médie s'était soulevée contre la suprématie assyrienne, y compris même le pays d'Ellibi. Après avoir, dans sa première campagne, ramené Babylone à l'obéissance, le nouveau roi d'Assyrie marcha contre les Mèdes. Il attaqua d'abord les montagnes converties de forêts et voisines du district d'Arrabxa (𐎠𐎼𐎶𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎶𐎵 - 𐎶𐎶𐎵), l'Arrapachitis des géographes classiques (appelée plus souvent dans les textes assyriens Arbaxa, 𐎠𐎼𐎶𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎶𐎵 ou 𐎠𐎼𐎶𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎶𐎵), où habitaient les peuplades de Bûi (𐎠𐎶𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎶𐎵) et de Yas-bigallai (𐎠𐎶𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎶𐎵 𐎠𐎶𐎶𐎵). Après avoir vaincu ces peuplades et pris leurs villes, il les contraignit à descendre des montagnes pour habiter les vallées, et les soumit à l'autorité du satrape d'Arrabxa: Cylindre de Bellino, l. 21-22, l. 63; Prisme, col. 1, l. 63-82, et col. 2, l. 1-8, W. A. I. i, 37 et 38. De là Sîn-akê-irib marcha sur le pays d'Ellibi, dont le roi, Išpabara, avait pris la fuite à son approche. L'armée assyrienne dévasta une grande partie de la contrée, détruisit les deux villes de Varšambišti et d'Akkuddu, résidences royales, avec 34 autres, et fit un butin très considérable. Elle pénétra ensuite dans le pays de Barrua ou Yem de l'Atropatène, qui fut placé dans les conditions des provinces directes, et dont la capitale, appelée Išyngas, fut transformée en forteresse assyrienne, sous le nom de Kar-Sînaxêirib. Quant aux captifs d'Ellibi et de Barrua, on les transporta dans le pays de Karxar: Cylindre de Bellino, l. 27-33, l. 63; Prisme, col. 2, l. 8-29, W. A. I. i, 38. Le bruit de ces exploits retentit jusqu'à dans les parties les plus reculées de la Médie, et toutes les provinces de cette contrée se hâtèrent d'envoyer leurs tributs au monarque assyrien avant d'être directement attaquées par ses armes: Cylindre de Bellino, l. 34, l. 63; Prisme, col. 2, l. 29-33, W. A. I. i, 38.

Ce fut la dernière campagne des rois d'Éthiopie dans la Médie propre. À dater de ce moment nous ne voyons plus mentionner aucune expédition qui entame sérieusement le cœur de ce pays et qui le touche autrement que dans les districts extrêmes du midi, preuve manifeste qu'il s'y formait alors une puissance compacte et redoutable, à laquelle on n'était plus le heurter. Ce fut l'œuvre des quatorze dernières années du règne de Déjocès, de 701 à 688, date où nous avons vu plus haut qu'il fallait placer l'avènement de Phraorte.

Dans ces quatorze années est lieu sans doute l'annexion du pays d'Ellibi, qui avait encore en 702 une existence distincte et dont il n'est plus parlé à des dates postérieures, ainsi que la fondation de la ville de Hāngamātāna ou Ecbatane, capitale de la nouvelle monarchie, qu'Herodote (I, 98) attribue formellement à Déjocès. Il est impossible d'en fixer la date avec plus de précision, car nous ne savons au juste ni quand finit le règne d'Ispabara, ni s'il fut le dernier roi d'Ellibi. Un rapprochement bien séduisant se présente à l'esprit entre cet Ispabara et l'Aschabāpas de Ctésias, de même qu'entre son père Dalta et Apāios. Nous aurions ainsi la clef de l'origine de la liste de noms royaux donnée par cet auteur et que nous avons reconnus ne pas pouvoir être un fruit de son imagination. Tout en copiant les chiffres de durée des règnes dans Herodote, le médecin d'Artaxerxe Mnémon aurait pris une autre liste — ce que nous avons constaté — dans laquelle la longueur des règnes n'était sans doute pas exprimée, et cette liste serait celle des rois qui auraient dominé sur le canton où s'éleva plus tard Ecbatane depuis l'invasion médique jusqu'à la réunion de toute la contrée sous un même sceptre par Déjocès, tandis que la liste d'Herodote est celle des véritables rois de Médie, successeurs de Dakhānta. Tout ceci est infiniment vraisemblable, et je crois que la réalité de l'histoire médique doit être ainsi reconstituée.

Quant à la forme forte originale des deux noms propres, elle est facile à rétablir. Ispabara est Aspabara, et Dalta la prononciation brève de la Médie pour Dartā.

Mais reste à savoir si Aschabāpas a été le dernier nom que Ctésias ait trouvé dans la liste des rois particuliers du canton d'Ecbatane et de l'Alvand, ou si après Ispabara et avant la prise de possession du canton par

טַרְפִּלְיָא אַפְרָסְיָא אַרְכוּי בַּבְּלִיָּא שׁוֹשְׁנִיָּא דְהוּא עַלְמִיָּא
(Isdr. IV, 9). Les noms ont beaucoup embarrasé les anciens commentateurs, qui
ne savaient comment expliquer la plupart d'entre eux, mais aujourd'hui, sauf
un seul, טַרְפִּלְיָא, nous les avons dans les inscriptions cunéiformes et nous
pouvons constater qu'ils sont tous en rapport avec les dernières campagnes de
Sîn-axê-irib, d'où provenaient sûrement les captifs glisés dans l'ancien royaume
d'Israël par Aššur-ax-idi.

Ils se divisent en trois groupes:

1° Captifs Chaldéens emmenés dans les guerres répétées
de Sîn-axê-irib contre Sargub et ses partisans (je consacrerai une lettre spéciale
à l'étude de ces guerres):

בַּבְּלִיָּא, les Babyloniens;

אַרְכוּי, les gens d'Uruck ou Orchoé;

le second livre des Rois (XVII, 24 et 30-31) ajoute à cette catégorie
de transportés à Samarie les gens de Kuti (כּוּתִי), de Awa
(אַוּיָּא) et de Sipar (סַפְרָיִם), plus des captifs de Hamath
en Syrie (חַמַּת); ces derniers devaient avoir été placés dans
le pays d'Israël à une époque antérieure par Sar-yuthin, qui
prit et châta sévèrement Hamath après la prise de Samarie
(Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 3, B. 70; Inscr. de
Fastes, l. 33-36).

2° Captifs Susiens, pris dans la grande campagne de
Sîn-axê-irib en Elam, l'an 687 av. J. C. (Prisme de Sîn-axê-irib, col. 4, l. 43-80, et
col. 5, l. 1-4; W. A. I. i, 40 et 41), ou dans la défaite de l'armée élamite qui soutint
Sargub l'année suivante (Prisme, col. 5, l. 5-85, et col. 6, l. 1; W. A. I. i, 41 et 42):

אַלְמִיָּא, les Elamites; ce nom d'Elam, étendu par les Assyriens
et en général par les peuples sémitiques à l'ensemble de la
Susiane, s'appliquait plus spécialement à un canton déterminé
de cette contrée, appelé des Grecs Érypaïs: Strab. XVI, p. 512;
Plin. Hist. nat. VI, 27; Élian. Hist. anim. XII, 23; Steph.
Byz. v. Ερύπαι;

שׁוֹשְׁנִיָּא, c'est la forme même de l'ethnique de la

de même côté, car on n'en rencontrait pas dans la Médie propre, et il fallait pour en trouver aller jusqu'en dans le nord de la Perse et dans la Carmanie: Strab. XV, p. 726. C'est évidemment l'appât du produit de ces mines qui motiva la lointaine expédition du roi d'Assyrie. Les remarques que nous venons de faire donnent une valeur décisive à l'analogie si séduisante dès le premier abord qu'offre le nom du pays de Patašarra avec celui d'une des principales tribus de la Perse proprement dite, les Maturoxopis de Strabon (XV, p. 727), 𐎢𐎠𐎧𐎫𐎡𐎹𐎠𐎧𐎫𐎡𐎹 Pātisavaris du texte perse de Nakch-i-Roustam, 𐎢𐎠𐎧𐎫𐎡𐎹𐎠𐎧𐎫𐎡𐎹 Batisvaris du texte médique. Il est vrai que le texte babylonien de Nakch-i-Roustam, écrivant Biddišxurīš, 𐎠𐎧𐎫𐎡𐎹𐎠𐎧𐎫𐎡𐎹, introduit comme en grec dans la transcription de ce nom une gutturale que nous ne trouvons pas dans Patašarra; mais j'ai déjà expliqué la cause de ces différences presque constantes entre la manière dont un même nom est rendu dans les inscriptions des rois d'Assyrie et sur les monuments épigraphiques des Achéménides.

Ce qui confirme encore notre explication de Patašarra et l'attribution que je fais de ce nom à la Perse, c'est qu'il n'y a guères moyen de méconnaître dans les appellations de districts voisins Partakha et Partukha le primitif perse Paraitakā, c'est à dire le nom de la Parétacène, le district le plus méridional de la Médie, situé le long des frontières de la Perse et rapporté tantôt à l'une tantôt à l'autre contrée: Strab. XI, p. 522 et 524; Diod. Sic. XIX, 34; Arrian. Exped. Alex. III, 19; Plin. VI, 26 et 27; Ptol. VI, 4, 3; Steph. Byz. v. Παρταλαία.

L'expédition d'Ašur-ax-idiš n'entama donc pas, non plus que la 5^e campagne de Sîn-axē-irib, la Médie proprement dite, devenue depuis la fin du règne de Dahyāukha ou Déjocès un Etat unitaire, une monarchie puissante, à laquelle les Assyriens redoutaient de se heurter trop directement. Elle eut pour théâtre la Parétacène et le nord de la Perse. Mais comment se fait-il qu'un canton purement perse comme celui de la tribu de Pātisavaris soit dit dans le prisme appartenir à la Médie? D'après la leçon actuelle des manuscrits d'Hérodote, qui donne à Déjocès 53 ans de règne, la date de l'expédition d'Ašur-ax-idiš, 673 av. J.C., tomberait encore du vivant de ce prince. Mais j'ai montré plus haut qu'il fallait

introduire ici une correction certaine dans les chiffres du père de l'histoire, en attribuant 22 ans à Déjocès et 53 à Phraorte. L'avènement de Phraorte ou Fravartis eut donc lieu, comme je l'ai dit, en 688, et c'est de ce dernier roi que fut contemporaine la campagne du fils de Sin-ajé-irib. Or, voici ce que nous lisons dans Hérodote au sujet de Phraorte : « Ne se contentant pas de commander aux seuls Mèdes, il porta ses armes contre les Perses et en fit le premier peuple qui ait été soumis aux Mèdes. Ainsi il se trouva maître de ces deux peuples, vaillants et puissants l'un et l'autre » (Hérodote, I, 102). La désignation d'un district perse comme faisant partie de la Médie précisément au temps où régnait Phraorte se trouve ainsi justifiée et la haute valeur des renseignements recueillis sur place par l'historien d'Halicarnasse reçoit une confirmation de plus.

En combinant les témoignages de l'inscription de Behistoun (table I, §. 2) et d'Hérodote (VII, 11), M. Oppert (Inscriptions des Achéménides, p. 14-22) est parvenue à restituer de la manière la plus ingénieuse l'arbre généalogique de la maison royale de la Perse depuis Achéménès jusqu'à Darius fils d'Hystaspe, tel que je le reproduis à la page 69, en regard de celle-ci.

Il a de plus établi (Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 201) d'une manière qui me paraît décisive la contemporanéité d'Achéménès de Perse et de Phraorte de Médie, ainsi que ce fait qu'Achéménès ne peut pas avoir été, comme beaucoup d'autres savants l'avaient pensé, le fondateur de la monarchie persique. « Le chef que la loi du nord soumit, dit-il, fut selon nous Achéménès lui-même, et c'est pour cela que les rois de Perse se qualifient du titre d'Achéménides comme d'un titre de légitimité politique. C'est avec Cyrus que cessa l'intérim d'usurpation et que l'ancienne famille royale entra dans ses droits. Achéménès ne fut pas le fondateur d'une dynastie, mais le dernier régnant auquel s'attachèrent les rois postérieurs, précisément de même que les Sarronides prétendaient descendre du vaincu d'Arbèles. »

L'idée fondamentale de ces remarques me paraît excellente, mais j'en modifierais quelque peu la forme. Je ne puis en effet admettre que les expressions de Darius : « il y eut huit de ma race qui furent rois avant moi, » « je suis le neuvième, et neuf de nous sommes rois en deux branches » (Ins. pers. voy. la suite à la p. 70)

de Behistoun, tabl. I, §. 4), doivent s'entendre de l'existence de cinq rois de la même dynastie avant Achéménès. Je n'en compte que trois. En effet, la conquête de Pharaon eut pour résultat de placer dans un état de subordination les rois de Perse, jusqu'alors pleinement indépendants; mais elle ne dut pas interrompre leur série, et je considère, avec M. George Rawlinson (The five great monarchies of the ancient eastern world, t. IV, p. 353), Cécrops et le premier Cambyse comme ayant porté le titre royal. Tous ces grands empires asiatiques avaient pour système politique de conserver à titre de vassaux les rois des pays qu'ils conquéraient. C'était l'usage constant des Assyriens, les Perses plus tard firent de même; il est donc probable que dans l'intervalle cette coutume dut être aussi celle de la monarchie mède. Cyrus, d'ailleurs, donna formellement à son père Cambyse le titre de roi dans la légende (encore inédite) d'une brigande découverte à Senkerah, l'antique Larsam de Chaldée, que posside le Musée Britannique. Ainsi Xénophon (Cyropéde, I, 2, 1) a exactement rapporté la tradition nationale de la Perse quand il a représenté le premier Cambyse comme un roi, mais un roi vassal de la Médie, puisqu'il était obligé de tenir son fils Cyrus en une sorte d'otage à la cour d'Ecabane. Hérodote, du reste, ne contredit pas absolument cette donnée puisqu'il dit qu'Attyage en avait fait l'époux de la fille Mandane, ce qu'il n'eût pas fait pour un simple particulier; il ajoute, il est vrai, qu'Attyage considérait Cambyse moins qu'un Mède de condition moyenne (Hérodote, I, 107); mais c'est là l'orgueil de la nation dominatrice, qui tient pour au-dessous d'elle même les rois des peuples vaincus, et Hérodote n'en représente pas moins Cambyse comme le premier des Perses. C'est à un mariage de Pharnace, roi de Cappadoce, avec Atossa, sœur du Cambyse père de Cyrus, que rattachaient leur origine les souverains de ce pays, qui depuis lors se donnaient la qualification d'Achéménides et portaient des noms perses (Diod. Sic. XXXI, 19). Le mariage avait été fait entre vassaux de l'empire mède, mais il confirme encore le caractère royal du premier Cambyse.

Cécrops et le premier Cambyse devant donc être tenus pour rois, malgré leur soumission à une suprématie étrangère, le langage de Darius dans l'inscription de Behistoun indique trois rois avant Achéménès. Ceci reporte la fondation de la dynastie royale de la Perse vers 700 ou 745 av. J. C. Elle se montre donc à nous comme contemporaine de l'invasion des Mèdes aryens dans la Médie.

Il est, par suite, assez naturel d'en conclure que l'établissement de la race iranienne dans la Perse et dans la Mésopotamie fut le résultat d'un même mouvement de migration qui s'opéra dans le VIII^e siècle avant notre ère. Ces deux rameaux de la même race s'étaient également arrêtés assez longtemps dans la Mésopotamie Rhagienne, sans doute avant d'être encore distincts, car les antiques souvenirs nationaux sur la marche de leurs ancêtres depuis l'Alizana - vaig'ô jusqu'aux environs de Ragha, conservés dans le premier regard du Vendidad-Sadé, étaient communs aux uns et aux autres.

« A la fin de son règne, dit Hérodote (I, 102), Phraorte
 « tourna les armes contre les Assyriens de Ninive, jadis maîtres de toute l'Asie, et
 « qui, bien qu'alors isolés par la révolte de leurs alliés, étaient encore puissants. Il
 « fit dans la bataille avec la plus grande partie de son armée... » Ici se permet
 en 635, d'après la chronologie de l'historien d'Halicarnasse, dont nous avons eu lieu
 de constater déjà la parfaite exactitude; Achur-edil-ilani était donc assis sur le
 trône de Ninive. Un grand nombre de savants, et vous-même parmi eux, ont
 cherché à identifier cette défaite de Phraorte avec la bataille dont il est question
 dans les premiers versets du livre de Judith. « Aphaspad, roi des Mèdes, avait
 « soumis plusieurs nations à son empire, et lui-même éleva une ville très puissante,
 « qu'il appela Sebaste. — Et il se glorifiait de la puissance de son armée et
 « de la renommée de ses chars. — Or, dans la douzième année de son règne, Nabucho-
 « donosor, roi des Assyriens, qui régnait dans Ninive, la grande ville, combattit
 « contre Aphaspad et le vainquit — dans la vaste plaine appelée Ragan, près
 « de l'Euphrate, du Tigre et du Tadaros (le texte grec des Septante a ici l'Hydaspes),
 « dans le champ d'Arisek, roi d'Elam. » La défaite et la mort de Phraorte dans
 une bataille contre les Assyriens, ayant eu lieu en 635, tombe effectivement dans
 la 12^e année du règne d'Achur-edil-ilani, lequel avait pris le sceptre en 647. Mais
 cette coïncidence, que le rédacteur du livre de Judith a dû soigneusement rechercher,
 est la seule chose historique du passage que je viens de citer. Tout le reste y est
 absolument fantastique, aussi bien que les autres données d'histoire du même livre,
 et les noms attribués aux trois rois de Mésopotamie, d'Assyrie et d'Elam, et la citation d'une
 vallée de Ragan dans la vallée du Tigre, quand la seule Ragan authentique était
 dans le pays des Parthes, et la situation géographique de cette plaine, qui, tout en

72.

appartenant au territoire d'Elam, trouve moyen d'être à la fois voisine de l'Euphrate et de l'Euphrate, et même, suivant le texte grec, de l'Hydaspe ! Plusieurs exégètes, parmi les plus orthodoxes, ont soutenu depuis longtemps l'opinion que le livre de Judith, toujours exclue du Canon par les Juifs, avait un caractère purement allégorique. Il y a plus d'un siècle que notre grand Fréret, avec l'esprit supérieur de critique qui caractérisait tous ses jugements, a dit que ce livre ne pouvait pas être compté au nombre des documents qui servent de base solide à l'histoire. Et son opinion a été confirmée d'une manière définitive par M. Oppert, dans la belle étude (Annuaire de la Société d'Ethnographie pour 1865: le livre de Judith) où, s'éclairant de la lumière que les monuments assyriens jettent sur les annales de l'Assyrie, il a montré une à une toutes les impossibilités historiques du livre de Judith et en a fait ressortir la véritable nature. Je laisse donc de côté le témoignage de ce livre, ou du moins je n'y vois qu'un seul enseignement, c'est qu'au temps où il fut composé — j'essaierai de démontrer plus tard dans une dissertation spéciale que ce dut être au temps des Machabées — le fait de la défaite d'un des premiers rois de Médie par un des derniers rois d'Assyrie, dans la douzième année de celui-ci, était de notoriété universelle. La célébrité de ce fait dut même être la raison qui y fit rattacher sous l'auteur les événements qu'il n'aurait présentés que sous le voile de l'allégorie.

XII.

A Phraorte succéda son fils Cyaxare, ou pour reproduire exactement la forme originale de son nom, telle que la fournissent les inscriptions perses, Uvakhshara. Cette forme explique comment, à côté de la transcription constante adoptée par les écrivains de la Grèce, Kyaxares, le lion de Tobie (XV, 15) a pu en faire Assyrios. Le règne de Cyaxare dura quarante ans et fut particulièrement glorieux. C'est lui que la tradition antique a toujours désigné comme ayant réellement fondé le grand empire médique :

Μῦθος γὰρ ἦν ὁ πρώτος ἑλληνικὸς ἑσθλὸς,
 Ἄλλος δ' ἐκείνου καὶ ἄλλος ἑξῆς ἦρξ.
 Τῆτος δ' αὖτ' αὖτ' ἑξῆς, κ. τ. λ.

personnage remontant déjà à plusieurs générations, c'est à dire du grand Cyaxare.

Il est probable que les conquêtes attribuées à Phraorte par Hérodote (I, 102), mais sans désignation précise, outre celle de la Perse, ne furent pas très considérables, quoique ce fut Cyaxare qui fit la véritable grandeur de la monarchie médique. En général, suivant l'ingénieuse remarque de M. George Rawlinson (p. 410 du tome I^{er} de sa traduction d'Hérodote), il est du propre de ces empires asiatiques, fondés uniquement sur la violence et la conquête, d'atteindre du premier coup, en quelques années et sous l'impulsion du fondateur, leur apogée de puissance et de décliner ensuite plus ou moins rapidement; c'est le spectacle qu'offrent à l'historien les empires de Cyrus, d'Attila, de Gengis-Khan et de Témour, et il est vraisemblable que l'empire des Mèdes fut dans le même cas.

Les premiers temps du règne de Cyaxare, avant ses grandes conquêtes, furent marqués pourtant par un événement désastreux, dont les circonstances présentent encore des obscurités où il est difficile de faire pénétrer la lumière. Je veux parler de l'invasion des Scythes, qu'Hérodote (I, 103-106) raconte de la manière suivante.

« Phraorte, étant mort, eut pour successeur son fils
« Cyaxare, petit-fils de Déjocès. On dit qu'il fut beaucoup plus puissant que ses
« ancêtres; le premier en Asie il distribua régulièrement ses soldats par compagnies
« et assigna une place distincte dans l'ordre de bataille à l'infanterie armée de
« piques, aux archers et aux cavaliers; car jusqu'à lui tous combattaient pêle-mêle.
« Ayant rassemblé des troupes de toutes les nations soumises à son autorité, il
« marcha sur Ninive, voulant venger son père et détruire cette ville. Mais au moment
« où, après avoir vaincu les Assyriens, il venait d'asseoir son camp devant Ninive,
« survint une grande armée de Scythes, conduite par leur roi Madyas, fils de Probogys.
« Ceux-ci étaient entrés en Asie à la poursuite des Cimmériens qu'ils avaient chassés
« d'Europe, et dans cette poursuite ils étaient arrivés en Médie.

« Du lac Méotide au fleuve du Phare et à la Colchide
« il y a trente jours de route pour un voyageur alerte: mais de la Colchide en Médie
« la distance est moins grande, car il n'y a qu'un seul peuple dans l'intermédiaire, celui
« des Sarmates, et quand on les a passés on entre immédiatement dans la Médie. Cepen-
« dant ce n'est pas par cette route que les Scythes l'envahirent, mais par une

« voir beaucoup plus longue, en suivant le Caucase qu'ils avaient à leur droite. Les
« Mèdes livrèrent bataille à ces Scythes, et, vaincus, perdirent l'empire. Les Scythes
« devinrent en effet maîtres de toute l'Asie.

« De là ils allèrent sur l'Egypte; et quand ils furent
« arrivés dans la Syrie Palistine, Psammithicus, roi d'Egypte, vint au devant d'eux
« et fit tant par ses présents et ses prières qu'il les détourna de s'avancer plus loin.
« En se retirant ils traversèrent l'Arabie dans la Syrie; la plupart des Scythes y
« périrent sans causer de dommage, mais quelques-uns, demeurés en arrière, pillèrent
« le temple d'Aphrodite Uranie..... Pendant 28 ans les Scythes furent maîtres de
« l'Asie, que leurs injures et leurs violences bouleversaient. Car outre les tributs
« réguliers qu'ils imposaient, ils tapaient chacun arbitrairement à leur fantaisie, et
« ils ravageaient le pays dans leurs courses continuelles. Enfin Cyaxare et les Mèdes,
« ayant invité la plupart d'entre eux à un festin, les égorgèrent dans l'ivresse. Ce
« fut de cette façon que les Mèdes reprirent l'empire qu'ils avaient auparavant
« exercé. Alors ils s'emparèrent de Ninive — et je raconterai ailleurs comment
« ils la prirent — et ils se rendirent souverains de l'Assyrie, à l'exception de la
« Babylonie.»

S'il falloit prendre ce récit au pied de la lettre, nous
en tirerions les dates suivantes:

Cyaxare, aussitôt monté sur le trône, entreprend de
venger son père, mort en 635;

Il défait les Assyriens et vient mettre le siège devant
Ninive, au plus tard en 634;

Survient alors l'invasion des Scythes, qui dominent pendant
28 ans;

Par conséquent le massacre qui en délivre la Médie est
de 605;

Après cette délivrance Cyaxare reprend le siège de Ninive
et détruit la ville;

Mais il n'est pas dans les vraisemblances d'admettre que
c'est l'année même où il s'était délivré des étrangers que le roi des Mèdes a pu
recommencer une entreprise aussi considérable; il a bien dû lui falloir un an ou

deux pour réparer les plaies de l'invasion scythique et reorganiser ses forces;

Donc la ruine de Ninive, d'après le texte actuel d'Hérodote, aurait eu lieu en 605 ou 604 av. J. C.

Mais le récit d'Hérodote sur l'invasion des Scythes présente bien des circonstances étranges et de nature à éveiller le soupçon. C'est évidemment dans la tradition orale et populaire qu'il l'a recueilli, et il est facile de reconnaître qu'il y avait pris une forme légendaire qui avait dû quelque peu nuire à son exactitude historique. Ainsi ces envahisseurs étrangers que l'on parvient à matracres presque tous à la fois dans un banquet et dont on se débivre ainsi, c'est là bien certainement un fait qu'il n'est pas possible de prendre au pied de la lettre et que les souvenirs populaires ont arrangé, en lui donnant la forme épique que tout y revêt si naturellement.

L'origine et les causes assignées par l'historien d'Halicarnasse à l'invasion des Scythes ne sont pas plus admissibles. A l'en croire, les Scythes seraient arrivés par hasard dans la Thrace en poursuivant au-delà du Caucase les Cimmériens qu'ils venaient de chasser des environs des Palus-Méotides: voy. encore Hérodote. IV, 11 et 12. Pour que cela fût vrai, il faudrait que les Cimmériens n'eussent fait leur apparition en Asie que presque aussitôt avant l'entrée des Scythes dans la Thrace en 634. Or c'est ce que démentent également la tradition unanime des Grecs et le témoignage des inscriptions cunéiformes.

Les souvenirs helléniques sont en effet d'accord pour représenter les Cimmériens comme ayant bien plus anciennement franchi le Caucase et étant en 634 établis depuis longtemps déjà dans l'Asie-Mineure, qu'ils ravagèrent presque sans relâche pendant plus d'un siècle. Sans s'attacher aux données difficilement acceptables de Strabon (I, p. 61, III, p. 149), qui prétend qu'ils étaient déjà en Asie Mineure avant le temps d'Homère; d'Eusèbe, qui dans les tables de sa Chronique fait leur première invasion contemporaine de Cadrus et la place en 1078 av. J. C.; ou même d'Orose (I, 21), qui la rapporte à la trentième année avant la fondation de Rome, 782 av. J. C.; il est certain que dès la fin du VIII^e siècle ils avaient fourni quelques-unes de leurs courses jusque dans l'Ionie. En effet, la destruction de la ville grecque de Magnésie du Méandre par les Trères, tribu des Cimmériens, événement mentionné dans les poésies

d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. II, p. 115.

Gugu, roi de Luddi (Δ^{Δ} \boxplus \approx I^{\dagger}), « pays situé au
« bord de la mer » et dont les rois assyriens des temps antérieurs n'avaient jamais entendu
parler (ce sont les propres expressions du texte), c'est à dire Gyges, roi de Lydie, vit
une nuit en songe le dieu Assur, qui lui ordonna d'envoyer une ambassade à
Assur-bani-pal, roi d'Assyrie, et de se reconnaître son vassal. L'ambassade fut
envoyée avec des présents et arriva à Ninive au retour du monarque assyrien de
sa dernière campagne en Egypte et en Phénicie, c'est à dire vers l'automne de 664.
Tout en reconnaissant Assur-bani-pal pour son suzerain, Gugu lui demandait des
secours pour se délivrer des Gimirrai, qui ravageaient son pays, et que ni lui, ni
les rois ses prédécesseurs n'étaient parvenus à chasser. Le texte ne dit pas formelle-
-ment qu' Assur-bani-pal fournit à son nouveau vassal les troupes assyriennes
qu'il demandait. Mais il raconte que peu de mois après (sans doute vers le printemps
de 663) Gugu envoya une nouvelle ambassade à Ninive pour annoncer la
défaite des Gimirrai, dont il rendait grâces aux dieux Assur et Istar. L'ambas-
-sade était chargée de riches présents et conduisait, à titre d'hommage du vassal
à son suzerain, les deux principaux chefs « des hommes Gimirrai, ravageurs de
« son pays, qu'au milieu de la bataille ses mains avaient capturés ».

Mais un peu plus tard, Pisamilki l'Egyptien, c'est à dire
Psametik, se révolta contre l'Assyrie, à laquelle il avait jusqu'alors été soumis,
massacrant et se conduisant en captivité les garnisons qui avaient été laissées dans
le pays par le monarque assyrien. Gugu, se mettant aussi en état de rébellion,
soutint Pisamilki en lui envoyant des troupes qui l'aidèrent considérablement
dans son entreprise (voy. ce que dit Hérodote, II, 152, du secours que Psametik
tira pour son avènement des mercenaires Ioniens et Cariens). Assur-bani-pal,
lorsqu'il reçut cette nouvelle, venait de voir éclater la révolte de son frère
Samsil-mukin à Babylone, soutenue par les Elamites et les Arabes (voy. le
prisme inédit du Musée Britannique, col. 3-9); on était en 662. Le roi d'Assyrie
se trouvait engagé par la révolte fraternelle dans une série de guerres acharnées,
difficiles, d'une extrême importance, et qui mettaient en jeu les destinées de la
monarchie. Il ne pouvait s'en laisser débarrasser par ce qui se passait en Lydie et
en Egypte. Ainsi le texte ne dit-il pas qu'il ait rien fait, ni à ce moment, ni

19.

plus tard, pour châtier Pisamitti. C'est montrer assez clairement qu'il accepta de ce côté les faits accomplis et qu'il renonça à revendiquer de nouveau ses prétentions sur l'Égypte. Quant à la Lydie, ne pouvant pas y envoyer de troupes, « il pria Attur et Ishtar, les grands dieux, de punir la rébellion de Gugu en lui faisant trouver la mort de la main de ses ennemis et « en réduisant ses serviteurs en captivité. » Cette prière fut exaucée, et les Gimirrai, qu'on peut croire avoir été excités à cette invasion par des messages du roi d'Assyrie, se jetèrent sur le pays de Luddi, « qu'ils dévastèrent et anéantirent tout entier. » Gugu fut tué dans l'invasion, et son fils Ardu, l'Ardu des écrivains grecs, monta sur le trône au milieu de ce désastre. Pour détourner le courroux des dieux, il s'emprensa de reprendre les liens d'allégeance que son père avait violés et d'envoyer un tribut à Attur-bani-pal.

C'est bien certainement la l'invasion des Cimmériens en Lydie au temps d'Ardu, dont parle Hérodote : I, 18; cf. I, 6. Et la date de l'avènement de ce roi d'après les chiffres de la Chronique de Pâris et d'Éusebe, 680 av. J. C., cadre parfaitement avec les données du prisme assyrien. Seulement il est facile de constater par tout ce qui précède que l'historien d'Halicarnasse a eu grandement tort de voir dans cette incursion dont lui avaient parlé les Lydiens la première apparition faite dans l'Asie Mineure par les Cimmériens, fuyant devant les Scythes qui les avaient chassés de leurs demeures au-delà du Caucase. Ils étaient, au contraire, déjà dans cette contrée depuis près d'un siècle.

En tous cas, d'ailleurs, cette dernière invasion des Cimmériens en Lydie est, d'après Hérodote lui-même, plus ancienne de trente ans que celle des Scythes en Médie; et cette observation seule suffirait pour démontrer l'impossibilité de la cause assignée par le père de l'histoire à l'irruption qui sauva pour quelques années Ninive des mains de Gyaxare. Loïn d'être à peine arrivés en Asie Mineure lors de l'invasion des Scythes, comme il le faudrait pour qu'Hérodote eût été vrai sur ce point, les Cimmériens étaient alors au moment de disparaître de l'histoire de cette partie du monde antique, car Hérodote lui-même (I, 16) attribue leur destruction au roi de Lydie Alyattes, qui monta sur le trône en 607.

Mais il y a plus, et la distinction des Cimmériens et des Scythes, leur antagonisme violent, sur lequel Hérodote revient à trois reprises (I, 15 et 103; IV,

12), sont formellement démentis par les textes cunéiformes. Pour les Assyriens, Cimmériens et Scythes sont un même peuple, et il n'y a pas d'autre nom que celui de Cimmériens pour désigner les Scythes. Dans les inscriptions tribiques des Achéménides le terme Sakka (𐎲𐎠𐎶𐎵), médique Sakka (𐎲𐎠𐎶𐎵), est toujours rendu Gimiri ou Gimiri (𐎲𐎠𐎶𐎵𐎠𐎶𐎵𐎠𐎶𐎵 ou 𐎲𐎠𐎶𐎵𐎠𐎶𐎵𐎠𐎶𐎵) par la version babylonienne (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 182). Cette attestation d'étroite parenté entre les deux peuples, émanant de contemporains qui eurent des rapports multipliés avec les uns et les autres, doit être prise en très sérieuse considération et avoir aux yeux de la critique beaucoup plus de valeur que les traditions recueillies plusieurs siècles après par Hérodote. Si donc les Cimmériens et les Scythes se trouvaient en antagonisme dans certains lieux, ce furent des querelles de peuples frères. Et l'invasion des Scythes en Médie, puis de là jusqu'en Palestine, fut un des épisodes de ces incursions de tribus nomades, probablement de race touranienne, ayant récemment franchi le Caucase et errant dans l'Asie occidentale au milieu des populations sédentaires et civilisées qui finirent par les anéantir après avoir beaucoup souffert de leurs ravages, incursions qui marquèrent une grande partie du VII^e siècle et auxquelles s'attache dans les souvenirs de l'Asie Mineure le nom des Cimmériens.

Hérodote est, du reste, le seul auteur qui parle de l'invasion des Scythes. On a voulu en voir une trace dans l'existence d'une ville de Zav Sôrodis en Palestine à l'époque grecque et romaine, ville antérieurement appelée יָשׁוּרִי. Mais aucun témoignage vraiment ancien ne rattache l'origine de ce nom à l'invasion des Scythes, et le premier qui émette une semblable opinion est le Syncelle (p. 214); la légende, au commencement de l'époque romaine, attribuait la fondation de Sythopolis à Bacchus (Plin. V, 18), forme hellénisée d'une ancienne tradition mythologique locale. Reland (*Palæstina*, t. II, p. 992 et suiv.) propose de considérer Zav Sôrodis comme une corruption de Zav Sôrodis et d'y attribuer pour étymologie l'hébreu סוכו, "tentés"; et cette conjecture, tout à fait vraisemblable, se fonde sur un passage formel de S^t Jérôme (*Quæst. hebr. in Genes. XXXIII, 17*): In hebræo legitur sochoth, est autem usque hodie civitas trans Jordanem hoc vocabulo in parte Sythopolis.

Je ne crois pas cependant, avec M. George Rawlinson, qu'Hérodote ait exagéré les ravages exercés dans l'Asie antérieure par cette invasion passagère de barbares. Suivant moi, Volney (*Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*, 1^{re} part. chap. VII) a eu raison de reconnaître une description des dévastations répandues par les Scythes en Palestine

dans les huit premiers chapitres de Jérémie, composés l'an 13 du règne de Josias en Juda (Jerem. I, 2), c'est à dire au moment même où l'historien d'Halicarnasse place les Juifs de leurs hordes. Le prophète y présente en effet comme un châtiment terrible amené par Jéhovah pour punir l'infidélité de la nation juive l'invasion d'un peuple barbare qui dévaste le pays et qui vient du Nord (I, 13 et 14; IV, 6), et à plusieurs reprises il insiste sur cette origine septentrionale des envahisseurs. Quand il les décrit avec plus de détails, il le fait sous des traits qui s'appliquent avec une étonnante précision aux terribles cavaliers de Touran et qui n'auraient pour aucun autre peuple un caractère aussi typique. On croirait vraiment lire une description des soldats de Gengis ou de Témour. « J'amène sur vous une nation lointaine, une nation robuste, antique, dont vous ne connaissez point le langage, dont vous ne comprenez point les paroles. — Son carquois est comme un sépulcre ouvert; tous ses guerriers sont forts. — Ils mangeront vos moissons, votre pain, vos fils et vos filles, vos troupeaux, vos vignes et vos figuiers; ils détruiront par le glaive les villes sur lesquelles vous vous confiez (Jerem. V, 15-17)..... — Voici qu'un peuple vient du Nord, une grande nation est sortie des confins de la terre. — Ils portent l'arc et le bow-chi, ils brisent et déchirent sans pitié; leur voix ressemble au bruissement des flots; ils montent des chevaux armés eux-mêmes comme des guerriers (Jerem. VI, 22 et 23)..... — Voici qu'ils montent comme une nuée et leurs chars comme la tempête; leurs chevaux sont plus légers que les aigles. Malheur à nous! nous sommes ravagés..... — J'ai regardé le pays, il est désert; j'ai regardé le ciel, il n'a plus de lumière. — J'ai vu les montagnes et elles tremblent; les collines, et elles se choquent. — J'ai regardé, il n'y a plus d'hommes; les oiseaux du ciel eux-mêmes se sont envolés. — J'ai regardé le Carmel, et il est désert; toutes ses villes sont détruites devant la fureur de Jéhovah et de sa fureur » (Jerem. IV, 13-26).

Les monuments de l'Assyrie ne témoignent pas de ravages moins grands, où M. George Rawlinson (p. 485 du tome I^{er} de sa traduction d'Hérodote) a reconnu avec juste raison les traces matérielles de l'invasion des Scythes. Il résulte des observations très précises de M. Layard que les somptueux palais de Kalah, aujourd'hui Nimroud, fouillés par cet habile archéologue, furent ruinés violemment pendant le cours du règne d'Assur-ébil-ilani. Après cette destruction, qui fut bien certainement l'œuvre d'envahisseurs barbares, le roi rebâtit pour sa résidence, au milieu des ruines,

son nouveau palais, d'une pauvreté et d'une nudité qui égale la grossièreté de sa construction. Dans cet édifice on ne voit plus ni vaste salle aux proportions grandioses et splendide de corée, ni bas-reliefs couvrant les parois, mais seulement des pièces de petites dimensions, dont les murailles sont revêtues à la hauteur d'un mètre environ par de simples dalles de calcaire de la qualité la plus inférieure, rudement taillées et qui non seulement n'ont pas de sculptures, mais ne sont pas même polies. Au-dessus de ce revêtement grossier, les parois de terre sont seulement enduites d'une couche de plâtre (Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 655). Cette misère et cette grossièreté portent l'empreinte de la hâte avec laquelle on a voulu refaire une habitation telle quelle, pour le roi au lendemain d'un grand désastre, mais j'y vois surtout l'attestation d'une décadence irrémédiable, précipitée par les premières attaques des Mèdes et par les ravages des Scythes, décadence qui explique naturellement la destruction de l'empire peu de temps après. La comparaison du palais si pauvre et si modeste d'Assur-odini avec les splendeurs de sculpture de celui que son père Assur-bani-pal s'était construit à Ninive, a plus d'éloquence que toute réflexion pour peindre le changement qui s'était opéré en une quinzaine d'années dans la situation de la monarchie assyrienne.

Cependant si Hérodote, d'après ces indices, ne me paraît pas avoir exagéré les ravages des Scythes, j'ai peine à admettre qu'il soit dans la vérité complète de l'histoire en les décrivant comme ayant exercé pendant un certain temps une domination effective et stable. C'étaient des hordes qui allaient de lieu en lieu en dévastant tout sur leur passage; mais la nature même de leurs incursions vagabondes ne leur permettait pas de fonder un empire, et dans la Médie elle-même ils n'avaient pas changé l'état politique, puisque le récit d'Hérodote montre Cyaxare restant sur le trône tout en étant soumis à leurs exactions. Sous ce rapport leur situation était la même que celle des Cimmériens en Asie Mineure et ce que fut aussi celle des Gaulois dans le nord de la Grèce au commencement du III^e siècle. Comme ces deux peuples ils étaient au milieu de nations civilisées et sédentaires qu'ils rançonnaient mais qu'ils ne soumettaient pas à une domination permanente, et de même, leurs tribus s'affaiblissant rapidement au milieu des hazards d'une semblable vie, ils cessèrent bientôt d'être un danger. Les uns furent massacrés par les populations soulevées, car l'historiette d'Hérodote sur leur destruction par

Cypare doit avoir un certain fondement réel, tout arrangé qu'elle soit; les autres, désormais isolés et ne pouvant pas se maintenir dans la sauvage indépendance de leur métier de rapines, se virent contraints de se soumettre aux princes des pays qu'ils avaient quelque temps ravagés. Tel fut le sort de la tribu qui s'était conservée sous la domination de la monarchie mède, et dont l'émigration en Lybie amena, quelques années après, la guerre entre Cypare et Alyatte: Herodot. I, 78.

Mais ce qui est surtout évident, c'est que le texte d'Herodote, tel que nous le possédons, exagère beaucoup la durée des incursions des Scythes et que son chiffre de 28 ans est absolument inadmissible. Vous avez proposé (Chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Ébatarne, p. 79) de corriger 8 ans au lieu de 28. La correction est tout à fait vraisemblable, et je l'accepte très volontiers. Cependant je me demande si Herodote avait réellement précisé cette durée et si le chiffre de 28 ans est chez lui le résultat d'une simple faute de copiste ou s'il ne provient pas plutôt de l'introduction dans le texte d'une glose marginale, dans laquelle quelque commentateur de date plus récente, ayant lu en un autre endroit (Herodot. I, 130) que l'empire des Mèdes avait subsisté 128 ans y compris la domination des Scythes, aura pris le nombre rond d'un siècle pour la puissance indépendante de cet empire et les 28 ans pour l'époque des Scythes. Mais que l'on corrige le chiffre de 28 ans en 8 ans ou qu'on laisse le nombre indéterminé, le temps des incursions et des ravages des Scythes, commençant en 634, dut être court, et la date de la destruction de Ninive se renferme dans d'étroites limites.

XIII.

Je ne discuterai pas ici l'opinion, absolument insoutenable, que M. Haigh a récemment proposée (Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 86 et suiv.) au sujet de ce dernier événement, qu'il fait descendre jusqu'en 598, attribuant à Nabu-Kudurri-usur la ruine de la capitale de l'Égypte, malgré tous les témoignages qui en font Nabu-bal-usur l'auteur, et sur la foi d'un verset, manifestement altéré, du livre de Jérémie dans le texte des Septante (XIV, 15). Mais la date même du texte actuel d'Herodote, 605 ou 604, bien que défendue par des autorités aussi considérables que Clinton, parmi les chronologistes de l'ancienne école,

et que M. Oppert encore aujourd'hui, ne me paraît pas possible à admettre. Ceux qui cherchent à la maintenir ne peuvent invoquer en sa faveur, en dehors du texte d'Hérodote, qu'un verset du deuxième livre des Rois (XXIII, 29) sur la campagne du roi d'Égypte Nékhan II en 610, dans laquelle Josias, roi de Juda, périt à la bataille de Mageddo, en essayant vainement de s'opposer à la marche des Égyptiens : « Dans ces jours le pharaon Nékhan, roi d'Égypte, monta contre le roi d'Assyrie vers le fleuve d'Euphrate, et le roi Josias marcha à sa rencontre, et il fut tué à Mageddo. » Ils en concluent que l'empire assyrien subsistait encore en 610 et possédait même la Syrie, ou tout au moins les rives de l'Euphrate. Mais ce verset est loin d'avoir un caractère aussi décisif, car dans la Bible l'expression de « roi d'Assyrie » ne se présente pas toujours avec une précision absolue, comme par exemple lorsqu'elle est appliquée au Chaldéen Phul : II Reg. XV, 19 et 20. On ne saurait donc l'opposer au témoignage formel de Béroze (cf. Joseph. *Antiq. Jud.* X, 11; *Contr. Apion.* I, 20), qui représente Nabu-bal-usur, roi de Babylone, comme ayant déjà succédé à la puissance des Assyriens proprement dits et à leur domination sur les pays au-delà de l'Euphrate quand Nékhan entreprit la conquête de la Syrie, et comme voyant dans cette entreprise une révolte de son satrape d'Égypte et de Palestine, souvenir des vieilles prétentions des rois d'Assyrie sur l'Égypte, dont il se considérait comme entré en possession aussi bien que de leur empire sur les peuples sémitiques : Ἀκούσας δ'ὁ Ναβουδάσσαρος ὅτι ὁ Βαβυλῶνος βασιλεὺς ἔρχετο Αἰγύπτῳ καὶ τοῖς περὶ Συρίαν ἔχον τοὺς καὶ τὴν Περσίαν τοῖς ἀποσπασμένοις αὐτοῦ πέποιεν. C'était, du reste, un fait généralement admis chez les Juifs que la campagne de Nékhan et la bataille de Mageddo avaient été postérieures à la ruine de Ninive, et Joseph se fait le rapporteur de cette tradition (*Antiq. Jud.* X, 5, 1) : « Nékhan, roi des Égyptiens, ayant rassemblé des troupes, se dirigea vers le fleuve d'Euphrate pour faire la guerre aux Mèdes et aux Babyloniens qui avaient renversé l'empire des Assyriens, » Νεκάν, ὁ τῶν Αἰγυπτίων βασιλεὺς, ἀγρίκας ὁρατὶς ἐπὶ τὸν Εὐφράτην ἵδασθαι πολεμῶν, Μήδους ἰσχυροτέρους καὶ τοὺς Βαβυλωνίους, οἳ τὴν Ἀσσυρίαν κατέδυσαν ἀρχόν.

Les témoignages positifs et qu'il est impossible de rejeter, établissent que la destruction de Ninive avait eu lieu avant 610. Ils nous dispensent de relever une à une toutes les raisons qui rendent inadmissible la date de 609 ou

606, résultant nécessairement du texte d'Hérodote si l'on veut le prendre pour guide — celle de 606, que Clinton et M. Oakes ont adoptée pour échapper à quelques-unes de ces impossibilités, est purement arbitraire — date qui mettrait la chute de l'empire d'Assyrie après l'association de Nabu-Nadurri-usur à son père et après la défaite de Néku à Harkemisch, dans événements que le témoignage unanime de l'antiquité représente comme postérieurs. Dès lors nous sommes conduits à adopter pour la ruine de Ninive la date plus généralement admise de 625, à laquelle nous ne craignons, ainsi que tir Henry Rawlinson, avoir donné plus que tous les autres un caractère de certitude absolue.

Cette date était celle qu'admettait Béroze et qu'il avait tirée des documents indigènes de Babylone. Il n'est pas possible, en effet, pour quiconque lit attentivement les fragments empruntés par le Syncelle (p. 210, B) à Alexandre Polyhistor et par Eusèbe (Armen. Chron. p. 25, ed. Mai) à Origène, de douter que l'historien national de la Chaldée faisait partir le règne de Nabu-bal-usur de la destruction de Ninive et de son empire, qui devait clore le second livre des XadSaixâ. Or, les chiffres donnés dans un autre fragment de Béroze (op. Eusèb. Armen. Chron. p. 23, ed. Mai) pour la durée du règne du fondateur du dernier empire de Chaldée concordent exactement avec ceux du Canon de Ptolémée et en plaçant également le point initial en 625, ce qui assure cette dernière date comme ayant été dans la chronologie de Béroze celle de la ruine de Ninive. Il devient donc évident que dans le canon conservé par l'astronome d'Alexandrie ce n'est pas l'établissement de Nabu-bal-usur à Babylone à titre de prince vassal du roi ninivite qui sert de point de départ à la mention de son règne, mais bien la révolte heureuse qui le rendit complètement indépendant et fit passer entre ses mains l'empire qui avait appartenu jusqu'alors à son suzerain. En effet — pour une raison qui nous échappe et qui est peut-être la volonté de marquer plus clairement le moment de la substitution d'un empire à l'autre) la liste royale de Ptolémée ne tenait pas compte des princes vassaux qui gouvernèrent Babylone sous le règne de son Isivi da dâvos, l'Assur-edil-itani des monuments, et mentionnait seulement le roi suzerain de Ninive. C'est ainsi qu'il n'y est pas plus question de Bal-labas-iskur — prince de Babylone dont j'établirai l'existence et la date dans celles de ces lettres qui seront consacrées à l'histoire de la grande cité Chaldéenne — que du temps pendant lequel Nabu-bal-usur exerça

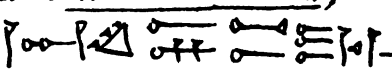

le pouvoir avant sa révolte. Il n'est pas en effet vraisemblable que l'auteur de la nouvelle puissance de Babylone se soit insurgé immédiatement contre le roi d'Assyrie, qui, d'après le récit formel de Bérose, l'avait envoyé pour gouverner cette ville et les provinces qui en dépendaient: οἷος σπαρτὸς ἐπὶ Σάραρος τοῦ Χαρδαιῶν βασιλέως σλαβῆς, καὶ τοῦ αὐτοῦ Σάραρος ἐκ Νίβου ἐπισπαρῆς (Beros. gr. Syncll. p. 210, B). Sans doute son gouvernement comme vassal dut être court; mais il lui fallut nécessairement encore quelque temps pour préparer la grande révolte qui devait renverser le trône d'Assyrie et pour nous avec le roi des Mèdes l'alliance qui assura son succès. Et cette installation de Nabu-bal-usur à Babylone comme prince vassal quelque temps avant 625, date de la révolte et de la ruine de Ninive, ne paraît même assez clairement indiquée par une phrase de l'extrait d'Abdène conservé par Eusèbe (Armen. Chron. p. 26, ed. Mai). Il y est en effet question de hordes confuses et barbares qui menaçaient alors la Babylonie: οἱ τῶν Σαρακῶν βαρβαρῶν οὐλοῦντος τοῦ λαοῦ, καὶ τοῦ βασιλέως Σαρακῶν, καὶ τοῦ βασιλέως Σαρακῶν, καὶ τοῦ βασιλέως Σαρακῶν (Σαρακῶν βαρβαρῶν οὐλοῦντος τοῦ λαοῦ, καὶ τοῦ βασιλέως Σαρακῶν, καὶ τοῦ βασιλέως Σαρακῶν, καὶ τοῦ βασιλέως Σαρακῶν) ἐκ τῆς Βαβυλωνίας ἐκστρέφοντο. Ces hordes ressemblent fort à celles des Sythes, dont nous venons de constater les ravages en Assyrie; et je crois trouver dans ce passage une indication des circonstances au milieu desquelles Nabu-bal-usur fut envoyé à Babylone par le dernier roi de Ninive.

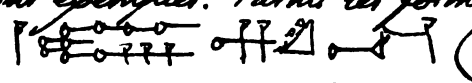
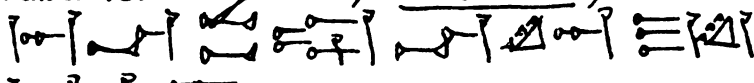
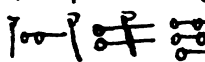
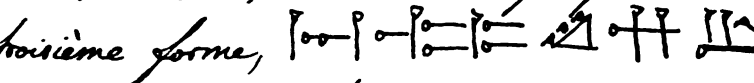
La conséquence forcée de la fixation de la chute de Ninive en 625 est de considérer Assur-edil-ilani comme le dernier des rois d'Assyrie, celui qui se brûla dans son palais pour ne pas tomber vivant aux mains des révoltés. Il serait donc le Saracus d'Abdène (cf. Eusèb. Armen. Chron. p. 26, ed. Mai), le Σάραξ d'Alexandre Polyhistor (cf. Syncll. p. 210, B). Saracus n'offre pourtant aucune analogie avec Assur-edil-ilani, sauf dans le premier élément, qui est évidemment Sar pour Assur, comme dans :

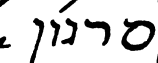
Σαρδανάπαττος = Assur-bani-pal.

Σαρκεδόνος, corr. Σαρκεδόνος = Assur-ak-iden.

Et cette ressemblance de nous a beaucoup contribué à faire adopter par M. Oppert la date de 606, afin de pouvoir insérer après le fils d'Assur-bani-pal un roi de plus, qui aurait été le Saracus de Bérose, inconnu jusqu'à présent dans les monuments assyriens. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette hypothèse, dont nous venons

de voir l'impossibilité. M. Smith a récemment communiqué à M. Haigh (Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 87), d'après un document encore inédit du Musée Britannique, une variante nouvelle du nom d'Aššur-edil-itani, qui me paraît fournir la clef du problème. Elle est ainsi conçue  -, et le second élément du nom, le mot assyrien edil, "arbitre," y est remplacé par son équivalent accadien nirik.

Une semblable introduction d'éléments accadiens écrits phonétiquement dans certaines variantes de noms propres royaux qui ailleurs offrent à la même place l'élément assyrien correspondant et dont la lecture habituelle a lieu avec cet élément assyrien, n'est pas sans exemples. Parmi les formes les plus habituelles du nom de Sar-yakin est celle de  (Oppert, Commentaire de la grande inscription de Khorsabad, p. 34 et suiv.), où gina est l'équivalent accadien de yakin (voy. Oppert, Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 94). Pour le nom du dernier roi babylonien, Nabu-na'id, à côté de la forme phonétique assyrienne, , et de la forme purement idéographique, , nous avons sur quelques monuments (N. Q. I. 2, 68, 1 et 69) une troisième forme, , où l'assyrien na'id, "majestueux," est remplacé par le terme accadien écrit phonétiquement im-duk, "faisant gloire."

Faut-il considérer ces termes accadiens comme des allophones, opinion favorite de M. Méhéant (Inscriptions de Hammonasab, p. 94), c'est à dire comme des groupes de caractère originellement phonétiques, mais ensuite pris en bloc comme des idéogrammes complètes et lus dans la prononciation par le mot sémitique correspondant? Des exemples positifs permettent d'affirmer que non. La forme Sar-gina a produit le biblique  (Is. XX, 1), en même temps que la forme Sar-yakin ou Sar-kayan l'Ἀσάριος du Canon de Ptolémée. En même temps que de Nabu-na'id est sorti le Nabonádiōs du même Canon et le Nabonádiōs du plus long extrait de Bérore par Josèphe (Contr. Apion. I, 20), nous avons dans un fragment d'Abydène deux fois cité par Eusèbe (Præpar. Evang. IX, 41, p. 486, D; Armen. Chron. p. 26, ed. Mai) Nabonádiōxos, qui dérive certainement de Nabu-im-duk, et dans Josèphe (Antiq. Jud. X, 11, 2) Nabonádiōxos, qui est certainement pour Nabonádiōxos, suivant l'excellente remarque de M. Haigh (Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1870, p. 87). Ainsi, dans les noms que je viens de citer, les éléments

accadiens substitués par certaines variantes aux éléments assyriens ne sont pas des allophones; on les lisait directement pour leur valeur phonétique. D'où il faut conclure qu'à Babylone et en Chaldée, de même qu'il y avait deux éléments de langues différentes dans la population, les noms de certains rois revêtaient simultanément deux formes diverses, assyrienne et accadienne, dont l'une était l'épave traduction de l'autre. Ceci étant, la forme nouvelle du nom du dernier roi de Ninive, découverte par M. Smith, ne doit pas se lire Assur-edil-ilani, mais nous en offre la traduction dans l'idiome accadien et est à prononcer Assur-nirik-annap ou Assur-nirik-il. En effet, par suite du contact prolongé des deux langues pendant plus de mille ans, de même que l'assyrien sémitique avait reçu dans son vocabulaire un certain nombre de mots accadiens touraniens, l'accadien avait adopté plus d'un mot assyrien, et des exemples positifs prouvent qu'entre autres il s'y était introduit à côté du primitif annap.

Assur-nirik-il n'est-il pas la forme qui, par une sorte d'abréviation et de contraction, a donné naissance à Sarac ou Saracur? M. Haigh le pense, et je partage son opinion.

Au reste, le nom de ce dernier roi de Ninive a joué de malheur avec les transcriptions. Qui le reconnaîtrait tout d'abord dans le Kirydadavos du Canon de Ptolémée? Pourtant il est certain que dans la liste de l'astronome d'Alexandrie Kirydadavos correspond à Assur-edil-ilani, et M. Oppert (Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 352) a établi qu'une série d'altérations successives sous la plume des copistes de Ptolémée avait produit cette forme qui ressemble si peu au type original. La variante Isiridavos, qu'on trouve aussi dans les manuscrits, est un peu moins altérée et permet de restituer d'une manière vraisemblable les progrès de la corruption du nom. Le texte original de la liste des rois conservé par l'astronome alexandrin portait suivant toute apparence:

ICIPIDIAANANOC

des copistes, ignorants du vrai nom assyrien, en auront fait d'abord:

ICINIDIAANANOC

d'où sera sorti, par la chute d'une seule lettre:

ICINIDIAANANOC

De là est née la forme, donnée par une partie des manuscrits:

ICINIDADANOC

laquelle s'est à son tour altérée, par la substitution de K à IC, en:

KINIDADANOC

puis en:

KINHADANOC

C'est ainsi que, dans le même Canon, le nom du fameux Nabu-Kudurri-usur, qui bien évidemment était écrit à l'origine :

NABOKPODAPCAPOC

s'est altéré d'abord en :

NABOKOSPACCAPOC

puis en :

NABOKOLACCAPOC

d'où est sorti, par une dernière altération, le :

NABOKOLACCAPOC

que nous présente l'état actuel du texte. Il serait facile de suivre ainsi, étape par étape, la déformation de tous les noms altérés que renferme la même liste.

Les circonstances qui marquaient la ruine de Ninive étaient racontées par Béroze d'après les annales indigènes de Babylone. Voici ce qu'en dit l'extrait d'Alexandre Polyhistor par le Syncelle : Ὁ (Nabopadašar) ἔην ἐποδὸν τοῦδε τοῦ Σάραξ ἐαυτὸν οὐρ τοῖς βασιλεῦσι ἐνέπρωσε, καὶ ἔην ἀρχὴν Χαλδαίων καὶ Βαβυλῶνος παρὰ δαβὺν ὁ αὐτὸς Nabopadašaros (Syncell. p. 210, B). Dans l'extrait d'Abydène que contient la version arménienne de la Chronique d'Eusèbe on lit : Sed enim hic (Nabopolassar) capto rebellandi consilio, Assuchiam Asdahagis Medorum principis filiam raptu suo Nabucodonosor depon-
-debat : moxque raptum contra Ninum seu Niniven urbem impetum faciebat.
De omni cognita, rex Sarracen regiam Euxitiam inflammabat (Eusèb. Armen. Chron. p. 165 ed. Mui). Les circonstances, vous l'avez déjà remarqué vous-même, étaient apportées avec une assez grande exactitude dans le récit de Césaire, qui a seulement donné aux deux rois ligés contre les Assyriens les noms erronés d'Arba et de Béliys au lieu de Cyaxare et Nabopolassar, Uvakhshataru et Nabu-bal-usur, et qui a fait cet événement plus ancien d'un siècle et demi qu'il n'était dans la réalité, en vertu de son doublement systématique de la durée des rois de Mède. La prise de la grande cité assyrienne et la destruction de la monarchie des Assyriens avaient fait trembler si longtemps toute l'Asie, fut l'œuvre commune des deux rois des Mèdes et des Babyloniens, ainsi que le raconte très exactement l'extrait d'Abydène par Eusèbe, que nous venons de citer, et aussi le livre de Tobie (XIV, 15), où le nom plus connu de Nabu-Kudurri-usur a cependant été substitué à celui de son père Nabu-bal-usur. Hérodote (I, 106), qui avait emprunté ses données aux traditions nationales de la Mède, ne parle que de Cyaxare et semble croire qu'à lui seul il avait pris Ninive (voy. Grote, History of Greece, t. III, p. 304). Béroze, au contraire, s'écrivant au point de vue babylonien, attribuait le premier rôle à

Nabu-Bal-usur, qui est représenté comme l'unique auteur de la chute de l'empire d'Assyrie dans quelques-uns de ses fragments, provenant d'Alexandre Polyhistor. En ceci, comme en beaucoup d'autres choses, Bérose paraît avoir été plus qu'aucun autre auteur conforme à la vérité historique, car si les deux rois prirent également part à l'entreprise, il est certain que ce fut Nabu-Bal-usur qui en tira le plus large profit, puisqu'il hérita de la presque totalité des provinces que possédaient encore à ce moment les Assyriens, c'est-à-dire de la Mésopotamie entière, de la Syrie et de la Palestine; les Mèdes prirent seulement la portion de l'Assyrie située sur la rive gauche du Tigre (Xenoph. Anab. III, 47). Il me semble aussi reconnaître un indice du rôle prépondérant que les Babyloniens jouèrent alors dans l'acharnement avec lequel Ninive fut rasée jusqu'au sol; les Mèdes n'y avaient pas le même intérêt qu'eux, et d'ailleurs ce fut une sorte de revanche du sac et de la ruine de Babylone par Sin-axé-irib une soixantaine d'années auparavant.

Le gage de l'alliance entre les deux princes confédérés fut le mariage du fils du roi de Babylone, nommé Nabu-Kudurri-usur, avec la fille du roi des Mèdes. Dans l'extrait grec d'Alexandre Polyhistor par le Synelle (P. 210, B), cette princesse est appelée Ἄφωδ'ἡ. C'est le même nom que Cléarias écrit Ἄφωδ'ἡ et qu'il attribue à la fille d'Astyage, épousée, suivant lui, par Cyrus (Parric. 2 et 10), ainsi qu'à la fille de Xerxès, épouse de Mégabyze, dont il fait la mère de l'Achéménide tué en Egypte par Ptolémée (Parric. 20, 22, 28, 30, 36 et 39). La transcription que l'on trouve dans la version arménienne de la Chronique d'Eusèbe, que ce soit dans les fragments empruntés à Alexandre Polyhistor (P. 23, ed. Mai) ou dans ceux empruntés à Abydène (P. 26, ed. Mai), Amughia, est évidemment la plus exacte de toutes, car elle reproduit presque sans altération la forme perse originale du nom-propre, Amughia, dont le sens est « non repro-
«-bunda. » C'est cette princesse en l'honneur de qui Nabu-Kudurri-usur fit construire à Babylone les fameux Jardins suspendus, pour lui rappeler les pittoresques aspects des montagnes de la Médie, son pays natal, ainsi que nous le voyons raconté dans un passage de Bérose rapporté par Josèphe à deux reprises différentes (Antiq. Jud. X, 11; Contr. Apion. I, 19); cf. aussi Diod. Sic. II, 10.

Les recherches auxquelles nous venons de nous livrer nous font, du reste, toucher du doigt dans le texte de Bérose, qu'il nous soit parvenu sous

Alexandre Polyhistor ou par Abydène, une erreur grave, qui certainement remonte à l'historien de la Chaldée lui-même, puisqu'elle a été reproduite également par les deux abrégiateurs. C'est la substitution du nom d'Assyrie à celui de Cyaxare, le roi avec qui dans la réalité Nabu-bal-usur fit alliance et par conséquent celui dont le jeune Nabu-kudurri-usur épousa la fille. Et il ne me semble pas possible de justifier l'auteur des *Xabāḫā* en supposant avec vous (*Chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Écbatane*, p. 35) et sir Henry Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 244; cf. George Rawlinson, p. 408 et 417 du tome I^{er} de sa traduction d'Hérodote) qu'Assyrie ou *Assi-dahāka* n'est pas un nom-propre, mais un titre commun à tous les rois de l'empire mède. Aucune indication antique, empruntée soit aux sources classiques soit aux sources orientales, ne vient appuyer cette opinion; tout au contraire, que le nom d'Assyrie soit un véritable nom propre ou seulement un surnom — ce dont on peut douter — il est toujours donné, sauf chez le seul Bérose, comme spécial au dernier roi des Mèdes, à celui qui fut renversé par Cyrus. Force est donc d'admettre que Bérose avait commis une erreur. Mais elle porte sur un personnage étranger et non babylonien, ce qui la rend plus explicable. Suivant toutes les vraisemblances, l'historien de la Chaldée avait trouvé dans les documents indigènes la mention du mariage de Nabu-kudurri-usur avec la fille du roi de Médie, sans désignation précise de ce roi, et en même temps la trace des rapports intimes qui s'étaient maintenus entre ce prince et Assyrie, et il en avait conclu que c'était d'Assyrie que Nabu-kudurri-usur avait été gendre, tandis qu'il était réellement son beau-frère. En effet l'alliance nouée pour la guerre commune contre l'Assyrie, et dont cette union avait été le gage, se maintint étroite entre les deux empires de Médie et de Babylone pendant tout le règne de Nabu-kudurri-usur. Eupolème, cité par Alexandre Polyhistor (*C. Müller, Fragm. historic. graec.* t. III, p. 229), attestait que quand ce prince, en 599, marcha contre Joïachim, roi de Juda (*II Reg. XXIV, 2*) et emmena captif le jeune Joïachim (*II Reg. XXIV, 14 et 16*), qui venait de succéder à son père, mort pendant la guerre (*II Reg. XXIV, 6*), un corps considérable d'auxiliaires lui avait été fourni par l'avant-dernier roi des Mèdes, qu'Eupolème, suivant la nomenclature de Ctesias, appelait Astibaras. D'un autre côté, Hérodote (*I, 74*) raconte qu'après la fameuse bataille de l'éclipse, dont la date m'occupera dans quelques instants, et

fut le roi de Babylone appelé par lui habynite I^{er} c'est à dire Habu - Kudamri-usur, qui avec Syennesis, roi de Cilicie, servit de médiateur pour la paix entre les deux couronnes de Médie et de Lydie, l'un défendant les intérêts du roi mède et l'autre ceux du roi lydien. Mais il ne me semble aucunement récapituler de ce fait avec M. George Rawlinson (p. 378 et 415 du tome I^{er} de sa traduction d'Hérodote) que Habu - Kudamri-usur devait se trouver sur les lieux au moment de la bataille et avoir pris personnellement part à la guerre comme allié du roi de Médie.

XIV.

C'est après la destruction de Ninive que Cypare entra définitivement dans la voie des grandes conquêtes. Malheureusement nous n'avons aucun détail précis sur les guerres qui fondèrent la puissance de l'Empire mède et le rendirent prépondérant dans les affaires de l'Asie. Tous nos renseignements se réduisent à une phrase d'Hérodote (I, 103): « C'est Cypare qui soumit à son autorité toute l'Asie jusqu'au fleuve Halys, » οὐλὸς ἑστὶν ὁ ἔθρ' Ἀδνος ποταμὸν ἄρως Ἀσίῃς πᾶσιν οὐκ ἔχουσιν ἑσθλόν. Quant à l'étendue exacte de l'empire ainsi formé, elle est déterminée par les pays dont Cyrus se trouva aussitôt maître, quand il eut vaincu Astyage (voy. George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, t. IV, p. 355); elle embrassait tout l'espace compris entre l'Halys à l'ouest et les déserts du Khorasan à l'est, c'est à dire la Médie avec ses différentes divisions, la Perse, la Cermanie, l'Arménie avec ses nombreuses provinces, qui formaient probablement encore, comme au temps des Assyriens, autant de petits royaumes séparés, enfin la moitié occidentale de la Cappadoce. Cet empire était organisé comme toutes les grandes monarchies asiatiques; c'était une agglomération de royaumes conservant leurs princes nationaux, mais soumis à l'autorité du roi des rois, auquel ils payaient tribut et fournissaient des soldats. Nous avons vu, en effet, déjà que la Perse et la Cappadoce avaient leurs rois sous la domination des Mèdes, et le même fait est également certain pour les Arméniens, dont les véritables souvenirs nationaux, conservés dans les chants populaires, commencent vers cette époque, où Moïse de Khorène les prend pour guides et ne se borne plus à reproduire servilement les éblouissements de Mous-Abbas Catina.

Des conquêtes aussi considérables que celles de Gyagare, dans des pays presque tous montagneux et difficiles, durent réclamer un certain nombre d'années. Elles étaient accomplies lorsqu'éclata la guerre entre les deux empires de Médie et de Lydie pour la possession de l'Asie Mineure, qu'Hérodote (I, 73 et 74) raconte en ces termes.

« Une bande de Scythes nomades, à la suite d'une sédition, était venue chercher un refuge en Médie. Gyagare, fils de Phraorte et petit-fils de Déjocès, était alors roi de ce pays. Il accueillit favorablement les Scythes comme suppliants, et les considérant comme d'habiles auxiliaires il leur confia des enfants pour apprendre d'eux leur langue et le métier d'archers. Les Scythes s'adonnaient constamment à la chasse et rapportaient le gibier de la table royale; mais il arriva un jour qu'ils n'apportèrent rien. Gyagare, qui était prompt à la colère, les voyant revenir les mains vides, les reçut durement et avec des injures. Alors les Scythes, indignés de la manière dont ils avaient été traités, égorgèrent un des enfants confiés à leurs soins et le confirent en morceaux; puis, ayant apprêté la chair comme ils avaient coutume d'apprêter celle des animaux qu'ils tuaient à la chasse, ils l'apportèrent à Gyagare en guise de gibier, et aussitôt s'enfuirent à Sardes, auprès d'Allyatte, fils de Sadgatte. Tout leur réunis comme ils l'avaient conspiré; Gyagare et ses convives mangèrent sans défiance cette horrible nourriture; et eux-mêmes furent accueillis comme suppliants par Allyatte.

« Après cela, le roi Allyatte ayant refusé de livrer les Scythes sur la demande de Gyagare, la guerre éclata entre les Lydiens et les Mèdes et dura cinq ans. » M. Grote (*History of Greece*, t. III, p. 310) a ingénieusement remarqué que cette anecdote devait avoir un certain fondement historique, car, dit-il, « le passage de hordes nomades de la dépendance d'un gouvernement à un autre a été souvent et est encore de nos jours en Orient une cause fréquente de disputes entre les différents gouvernements, car ces nomades sont estimés comme tributaires et comme soldats. » On reconnaît, d'ailleurs, facilement dans cette bande de Scythes un débris de celles qui venaient peu auparavant de parcourir l'Asie en la dévastant; débris sans doute épargné à la condition d'entrer au service du roi des Mèdes. Mais les détails des circonstances de leur émigration en Lydie sont évidemment arrangés dans Hérodote. D'ailleurs il est juste de penser, avec M. George Rawlinson (p. 37) du tome

1^{re} de sa traduction d'Hérodote), que a fait être surtout un prétexte que Gyaxare saisit avidement, car il devait entrer dans son plan de conquêtes de soumettre l'empire de Lydie et le reste de l'Asie Mineure comme l'Arménie et la Cappadoce, afin de devenir le maître de toutes les populations aryennes de l'Asie antérieure, comme son allié, le roi de Babylone, était devenu le maître des populations sémitiques. Ce qui le prouve, et montre bien que le roi des Mèdes prétendait dans cette guerre réaliser la prise de possession de toute la péninsule, c'est la durée même de la lutte. Le royaume de Lydie tel qu'il était alors, avant l'extension que lui donna plus tard Crésus, n'aurait pas été capable de tenir tête avec autant d'énergie à un empire aussi vaste que l'était devenu la Médie, et disposant d'autant de ressources guerrières, si toutes les populations de l'Asie-Mineure ne s'étaient pas groupées autour de lui pour défendre leur commune indépendance. Et en effet nous allons voir figurer dans le récit d'Hérodote, comme allié du monarque lydien, le roi de la guerrière et puissante Cilicie, émancipée de tout vasselage étranger dans la dissolution de l'empire assyrien, auquel elle avait dû payer tribut; or ce pays ne dépendait de la Lydie par aucun lien de vasselage et put même par la suite résister victorieusement aux armes de Crésus.

« Dans le cours de la guerre, continue Hérodote, les Mèdes furent
 « bien des fois vainqueurs des Lydiens, et aussi les Lydiens bien des fois vainqueurs des Mèdes.
 « Enfin ils se livrèrent une sorte de combat de nuit. La guerre se continuant avec une
 « fortune égale des deux côtés, dans la septième année il arriva qu'au milieu d'une bataille
 « acharnée le jour fit tout à coup place à la nuit. Ce changement subit avait été prédit
 « aux Ioniens par Thalès de Milet, qui avait annoncé l'année précise où il se produirait.
 « Les Lydiens et les Mèdes, voyant la nuit remplacer le jour, cessèrent le combat et se
 « montrèrent désormais pressés de faire la paix. Syennesis de Cilicie et Nabrynite de
 « Babylone servirent de médiateurs entre les deux partis, et par leur intervention ils
 « amenèrent le serment de la paix, en même temps qu'un mariage qui y servit de garantie.
 « Ils décidèrent en effet Alyatte à donner sa fille Atys à Alyage, fils de Gyaxare, car
 « sans un lien étroit de ce genre les traités ne peuvent pas durer solidement. »

La prédiction de l'éclipse par Thalès est également attestée par
 Eusèbe (ap. Clem. Alex. *Stromat.* I, p. 384), Césaire (*De divin.* I, 49) et Plin (II, 12). Mais,
 suivent la très juste remarque de sir Henry Rawlinson (p. 212, note 6, du tome I^{er} de la
 traduction anglaise d'Hérodote par son frère), elle n'a pas plus de valeur scientifique que

d'une récolte extraordinaire d'olives, qui lui est attribuée par Aristote (Polit. I, 5), et celle de la chute d'un aérolithe, rapportée à Mopagore (Aristot. Meteorol. I, 7). En effet personne de son temps n'était capable de faire le difficile calcul des éclipses de soleil, pas même les astronomes chaldéens, qui savaient calculer les éclipses de lune, mais qui, pour celles du soleil, avaient seulement observé qu'elles se produisaient toujours à la néoménie et par conséquent les gaeffaient à ce moment sans pouvoir les prévoir (Tablette inédite du Musée Britannique, cote K. 78; voy. Oppert, Éléments de la grammaire assyrienne, 2^e édition, p. 110). Voyez cependant les remarques de M. Airy sur les facilités particulières de calcul qu'offrait cette éclipse, d'après celle de 603 qui n'avait pas été visible en Asie Mineure, mais avait dû être connue des Chaldéens: Proceedings of the Royal Astronomical Society, t. XVIII, p. 148.

Quant à la date même de cette fameuse éclipse, elle embarrassait déjà beaucoup les anciens. Plin (II, 12) la met en l'an 4 de la XLVIII^e Olympiade (584 av. J.C.), Clément d'Alexandrie (Stromat. I, p. 354) en l'an 1 de la L^e Olympiade (579 av. J.C.). Les modernes n'ont pas moins varié à son sujet. Pour Volney elle est de 625, pour Boddier et Darcher de 597, pour Clinton de 603, pour Ideler, M. Grote et M. George Rawlinson de 610, enfin pour Des Vignoles de 585. Ce n'est que très récemment que le progrès des connaissances astronomiques a permis de la calculer enfin avec certitude. D'après les dernières tables des mouvements de la lune, M. Hind et Airy sont parvenus à la déterminer au 28 mai 585, et les astronomes considèrent aujourd'hui ce calcul comme définitif (Hind, Athenaeum du 28 août 1852; Airy, dans les Philosophical transactions t. 1853; Memoirs of the Royal Astronomical Society, 1857, p. 135 et 139; Bosanquet, Fall of Nineveh, p. 14; Journal of the Royal Asiatic Society, t. XVII, p. 43; Delannoy, Annuaire du bureau des longitudes, 1868, p. 480). Mais il en résulte que la bataille de l'éclipse tombe à une date qui, d'après la chronologie d'Hérodote, la seule sérieuse, pour les rois Mèdes, n'appartient plus au règne de Cyaxare, mais à celui d'Astyage. Il est vrai que si, dans un autre endroit (I, 103), l'historien d'Halicarnasse dit en termes formels que cette bataille fut livrée par Cyaxare, ceci ne ressort pas nécessairement du récit plus détaillé que je viens de vous remettre sous les yeux. C'est le début seul de la guerre qui y est rapporté à Cyaxare; mais à propos de la bataille il n'est plus question de lui; Astyage seul est nommé comme ayant épousé la fille d'Allyatte, Arginès, que Moïse de Choroène (II, 30) mentionne aussi, à titre de la première femme,

sous le nom d'Amis. Aussi ne devons-nous pas être surpris de voir Césaire (De
divinat. I, 49), Pline (II, 12) et Solin (15, 16) dire que la bataille eut lieu entre
Astyage et Alyatte, et non entre Gyaxare et Alyatte. Tout ceci m'induit à croire
que la guerre de Lydie, commencée sous Gyaxare, fut continuée et terminée sous son
fils Astyage. Mais il reste encore une grande difficulté, à laquelle on ne peut donner
une solution affirmative en l'absence de tout document original des rois Mèdes. Hé-
rodote dit formellement que la guerre dura plus de 5 ans et que la bataille de l'écluse
se livra dans la 6^e année. Ceci reporte le commencement des hostilités en 590. Mais
dans le calcul d'Hérodote cette date est encore postérieure de cinq ans à la mort de
Gyaxare. Faut-il donc retrancher ces cinq ans de la durée du règne d'Astyage et
les ajouter à celui de Gyaxare, afin de le faire rester sur le trône jusqu'en 590? Cela
paraît assez vraisemblable, mais ce serait la seule inexplicabilité que nous aurions
à constater dans la chronologie mède d'Hérodote.

Le reste du règne d'Astyage se passa dans une paix profonde,
sans guerres extérieures, car les écrivains de l'antiquité sont unanimes à ne lui
attribuer aucune expédition militaire, et Aristote (Polit. V, 8) dit que Cyrus fut
encouragé à se révolter contre Astyage par le mépris que lui causaient les troupes
mèdes déshabituées des combats et la mollesse personnelle du roi. Je n'ai pas à
étudier ici les circonstances de cette révolte, qui mit fin à l'Empire des Mèdes en
même temps qu'au règne d'Astyage. C'est encore à présent un des points les plus
obscur de l'histoire de l'Asie, car nous ne connaissons cet événement que par
des récits du caractère le plus légendaire, recueillis plusieurs siècles après par les
Grecs, et aucun monument indigène et contemporain ne révèle jusqu'à présent
comment il s'accomplit. Sans compter le roman politique et pédagogique de
Xénophon dans sa Cyropédie, dont on ne peut cependant rejeter a priori toutes les
données, car il y a inséré certaines notions qu'il avait recueillies auprès des Perses,
on possède sur l'enfance de Cyrus et son élévation deux récits absolument différents,
celui d'Hérodote (I, 107-130) et celui de Césaire (p. 63 et 64, ed. Bæhr) et de Nicolas
de Damas (C. Müller, Fragm. historic. grec. t. III, p. 397-406), qui tous deux ont
un caractère également fabuleux et dérivent également des traditions nationales de
la Perse, donnant la preuve des énormes divergences qu'elle présentait à ce sujet
un siècle et demi seulement après le héros qui avait fondé la domination de ce

97.

peuple tur et l'Asie. Et Moïse de Khorène (I, 23-30) nous a conservé en outre une troisième version, celle des Arméniens, qui donne naturellement le premier rôle à Dikran, roi d'Arménie, dont les vieux grecs ne parlent pas. Il n'y a donc dans tout ceci qu'un fait historique et certain, c'est qu'en 559 Cyrus, Kurus, fils du roi vassal de la Perse, nommé Cambyse, Kambuziya, souleva son peuple, défait et détrôna Astyage, et fit passer l'empire des Mèdes aux Perses. Mais les détails de l'événement restent dans le doute, et nous ne pouvons même pas dire avec certitude si, comme le prétend Hérodote, Cyrus était réellement petit-fils d'Astyage par la fille Mandane, ou si, comme le soutenaient Césaire et Nicolas de Damas, il n'avait aucun lien de parenté avec lui, n'ayant contracté d'alliance avec la maison royale de Médie qu'après la défaite d'Astyage, en épousant sa fille Amytis. Ce qu'on peut aussi affirmer, malgré les dires contraires d'Hérodote, c'est que la lutte ne finit pas immédiatement après la capture d'Astyage en 559, mais que sur certains points la résistance des Mèdes se prolongea pendant deux ans. En effet, Xénophon nous apprend (Anab. III, 4, 8) que la garnison médique de Larissa en Assyrie ne se rendit qu'à la suite de l'effroi que lui causa une éclipse totale de soleil; et le calcul astronomique de cette éclipse, d'après les tables les plus récentes, en fixe la date au 19 mai 557 (Airy, Memoirs of the Royal Astronomical Society, 1857, p. 134 et 138).

XV.

Mais ce qui jette un jour précieux sur certains côtés de l'histoire des Mèdes et mérite toute notre attention, c'est le nom même d'Astyage. Que ce soit, ainsi que je l'ai déjà dit, le nom propre du roi ou un surnom, il n'y a pas moyen de douter, devant les témoignages antiques, qu'il l'ait réellement porté lui-même, et on ne peut supposer que c'ait été une désignation postérieure de la légende populaire. J'ai déjà restitué la forme originale de ce nom, Azidahâka, « le serpent qui mord », forme et signification établies par la transcription arménienne ԶԻԴԱԿԱ et par le témoignage précis de Moïse de Khorène : I, 29. Mais cette appellation du « serpent qui mord », Azhi Dahâka, est celle que le Vendidad Sade (I, 69) donne à l'adversaire vaincu de Etraetaona, le héros mythique de la

race iranienne (voy. Burnouf, *Journal asiatique*, 3^e série, t. XLV, p. 497 et suiv.). Dans l'hymne antique à Homā, qui fait partie du Yacna (IX, 25), il est appelé seulement, par une forme abrégée, Dahāka, « celui qui mord. » Et c'est ainsi que son nom est devenu dans la légende postère du Moyen-Âge Zohāk, comme celui de Chraētaona Feridoun. Firdousi représente Zohāk comme un tyran étranger qui opprime les Iraniens et sur les épaules duquel se dressent deux têtes de serpents, qu'il faut nourrir avec des cervelles humaines (*Schāh-namēh*, t. I, p. 66 et 69 de la traduction de M. Mohl); Feridoun délivre les Iraniens de sa tyrannie, le détrône et l'enferme dans une sombre caverne.

C'est là un vieux mythe, originellement tout religieux, que nous retrouvons chez les Aryas de l'Inde, où Varuṇa, fils d'Āptya, combat un serpent monstrueux qui retient captives les vaches divines, personifications des rayons lumineux (voy. Roth, *Die Sage von Feridun in Indien und Iran*, dans la *Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch.* t. II, p. 216 et suiv.; Spiegel, *Asien*, t. I, p. 7); il est facile de voir par là qu'originellement il appartenait au cycle des fables sacrées symbolisant la lutte du dieu solaire contre le dieu des ténèbres et des nuages, la lutte d'Indra contre Vritra, fables multipliées sous tant de formes diverses dans la mythologie primitive de la race aryenne, dont elles constituent le fond principal. Mais chez les Iraniens occidentaux et en particulier chez les Perses, aussi bien dès l'antiquité reculée à laquelle remonte le premier fragment du *Vendidad* que dans les légendes du Moyen-Âge, ce mythe prit un développement et une importance qu'il n'avait pas eus ailleurs. Il revêtit un caractère plus national que religieux, et tous les érudits modernes ont reconnu qu'il y personnifiait l'antagonisme séculaire d'Iran contre l'Irak, dans la phase spéciale de la lutte des tribus d'origine aryenne contre les anciens habitants de la Mésopotamie pour la possession de cette contrée. C'est là ce qui a motivé la localisation, dont j'ai parlé plus haut, du combat de Chraētaona contre Azhi-Dahāka ou de Feridoun contre Zohāk dans le pays de Raghā, où les Mèdes ariens eurent leur premier établissement. Sir Henry Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 242 et suiv.) et M. Oppert (*Rapport au Ministre de l'Instruction Publique*, Paris, 1856) ont établi d'une manière décisive que les Iraniens avaient constamment symbolisé la vieille population mède, conquise par eux, sous l'emblème du serpent. Le témoignage des traditions recueillies par Moïse de Khorène (I, 25 et 29)

est d'ailleurs tout à fait formel à cet égard, car il nous apprend que la race des vieux rois de la Médie s'appelait elle-même "race du serpent". Le nom était en rapport avec le culte du serpent, que le même Moïse de Hérone (I, 29) leur attribue, culte dont on peut suivre la trace et constater l'importance capitale chez toutes les tribus touraniennes primitives (voy. Fergusson, Tree and serpent worship, Londres, 1868, in-8°), et qui joue en particulier un rôle si important dans les souvenirs relatifs aux habitants anté-aryens de l'Inde (voy. D'Ekkehn, De quelques légendes brahmaniques relatives au barreau de l'écriture humaine, Paris, 1854; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. III, p. 488 et suiv.), où il se conserva jusqu'à une époque comparativement récente dans le pays de Kachmira, le Kachmyr actuel (Strab. XV, p. 698; Pütter, Indkunde, 3^e part. t. II, p. 1093; Lassen, Indische Alterthumskunde, t. II, p. 235; Duncker, Geschichte der Arier, p. 276 et suiv.). Cette symbolisation de la population anté-aryenne de la Médie et de l'Inde sous l'emblème des serpents ne rent pas seulement au culte de ces vieux Touraniens; il faut y comparer les légendes grecques qui représentent comme anguipèdes les Géants, en leur qualité d'êtres nés de la Terre, pygèrès (voy. Völcker, Mythologie des Iapetischen Geschlechtes, p. 333 et suiv.), et les héros autochthones comme Cécrops (Aristoph. Resp. v. 436; cf. Eretz. ad Hygroph. Cananor. v. 111; Demosth. Orat. fun. p. 1398, ed. Reiske) ou Erichthonius (Hygin. Poet. astron. II, 13; Tab. 186; Apollodor. III, 16, 6; Euripid. Ion, v. 260 et suiv.; Pausan. I, 19, 2; Ovid. Metam. II, v. 564). "Le serpent est fils de la terre," répondant à Créus le docteur de Telchirius (Hérodote. I, 78), et tous ces rapprochements semblent indiquer que dans la plus antique symbolique de la race aryenne le serpent était un emblème d'autochthéonie (voy. Massey, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 228). On comprend ainsi comment le mythe anté-zoroastrien du combat de Thraëstoma contre Azhi-Dahaka devint la représentation symbolique de la lutte des Iraniens contre la population antérieure et touranienne de la Médie, lutte dont le souvenir prend en même temps, dans les légendes recueillies et mises en si beaux vers par Firdousi, une autre forme, plus humaine, plus épique et moins mystique, celle des guerres des héros d'Iran contre Afraziab, roi de Touran. Le nom de ce dernier personnage, qui dans beaucoup de circonstances amène à se confondre presque avec le serpent Dahaka, se refuse à toute tentative d'étymologie aryenne, mais je crois, avec M. Ouchert (Rapport au Ministre de

Moudjmel-el-Tawarikh sur la capture d'Afrasiab (Journal asiatique, 3^e série, t. XI, p. 290 et 329). Le médecin de Crète dit qu'Athysage s'était caché *ér tōs apisapávois* *sur pasidélwv o'xynálov*. Le mot impossible *apisapava* est bien évidemment une faute, et la plupart des éditeurs ont proposé de le rétablir en *apisapava*, forme qui se rencontre quelquefois pour *aporápara*; mais l'idée d'un personnage « caché dans les chapiteaux du palais » se comprend difficilement. Le vrai sens de la phrase est fourni par la narration du Moudjmel-el-Tawarikh qui montre Afrasiab se cachant dans les réservoirs souterrains du palais de Schiz. Aussi je propose, au lieu de *ér tōs apisapávois*, de corriger *ér tōs apu'f'apóvois*. Le mot, il est vrai, ne s'est pas encore rencontré, mais il est composé de la façon la plus régulière et exprime parfaitement l'idée de réservoir d'eau cachés sous terre.

Le nom d'Athysage a un caractère religieux, c'est celui d'une divinité, et en effet la fusion entre les deux éléments de la population médique, parvenue à son apogée sous le règne de ce prince, s'était surtout opérée dans le domaine des choses de la religion. De là naquit le système du magisme, ainsi nommé d'après la tribu des Mages qui était en possession du privilège d'y exercer le sacerdoce (Hérodote, I, 132). On a pendant longtemps appliqué ce nom de magisme à la religion zoroastrienne, et c'est là une confusion dont les écrivains grecs ont été les premiers auteurs, à commencer par Hérodote, qui avait voyagé en Médie et non dans la Perse proprement dite; mais elle repose sur une erreur formelle, et les découvertes de la science contemporaine ont conduit à distinguer désormais les deux systèmes, non seulement comme différents, mais comme ennemis (voy. surtout sir Henry Rawlinson, Journal of the Royal Asiatic Society, t. XV, p. 247 et suiv.; George Rawlinson, p. 426-431 du tome I^{er} de la traduction d'Hérodote; The five great monarchies of ancient Eastern world, t. IV, p. 340 et suiv.).

Darius, fils d'Hystaspes, qui devait savoir ces choses encore mieux qu'Hérodote, raconte formellement, dans les annales de son règne gravées sur le rocher de Behistoun, que les Mages, devenus un moment les maîtres avec Gaumata, le faux Smerdis, avaient entrepris de substituer leur religion à celle de la nation iranienne, et que lui, Darius, à son avènement, renversa leurs autels

impies. « Lorsque Cambyse était en Egypte, le peuple tomba dans l'impiété, » et les fausses croyances (drauga, le mensonge) devinrent puissantes dans le pays, » en Perse, en Médie et dans les autres provinces (table 1, § 10)..... La royauté » qui avait été enlevée à notre race, je l'ai recouvrée : c'est moi qui l'ai rétablie » de nouveau. des temples que Gaumata le Mage avait détruits, je les ai » relevés; je les ai rendus au peuple; j'ai restitué les chants sacrés et les rites » aux familles auxquelles Gaumata le Mage les avait enlevés; j'ai rétabli l'Etat » sur ses anciennes bases, et la Perse, et la Médie, et les autres provinces (table 1, » § 14). » Dans l'inscription de son tombeau, à Nakch-i-Roustam, il dit encore : » Quand Ahuramazda vit cette terre livrée à la superstition, il me la conféra. »

Le mot employé par le texte pehlevi en cet endroit est yātūm, la religion des Yātus, nom des ennemis de Zoroastre dans le Zend-Avesta; dans le texte babylonien l'expression est paraphrasée : ki imuru matāt anniti ni trawa ana libbi aya summu, "quand il vit que ces pays » adoraient suivant des doctrines de perdition" (voy. Oppert, Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 178). Nous comprenons d'après les révélations de ces textes le massacre des Mages par les Perses aussitôt après que le faux Smerdis eut été tué, et l'institution, autrement inexplicable, de la fête de la Magophonie qui pendant longtemps en célébra l'anniversaire (Herodot. III, 79; Chén. Peric. p. 68, ed. Baehr; Agath. II, p. 47, éd. de Paris). Jamais, dans aucun document positivement zoroastrien, de date antique et d'origine persane ou bactrienne, il n'est question des Mages comme ministres de la religion. Au reste, la corruption des doctrines nationales de la race iranienne, c'est-à-dire du mazdéisme, dut se produire de bonne heure chez les Mèdes au contact des populations touraniennes, avant même qu'ils n'eussent conquis toute la Médie, car le premier forgard du Koudidad - Sade' (59-66) place dans ses séjours à Ragha et à C'akra le berceau de graves hérésies religieuses, dont l'une était caractérisée par l'usage de la crémation des corps après le décès. Le même fait est attesté par un curieux texte que cite M. Haug (dans le t. V de Bunsen, Egyptens Skatte, t. V, p. 116).

Il y avait donc, au moment de la fondation de l'Empire des Achéménides et sous les premiers rois de cette dynastie, quand la religion des

Perse se maintenait encore dans toute sa pureté, un antagonisme profond de doctrines comme de situation entre le sacerdoce médical, dont le titre spécial était magus, et le sacerdoce perse, dont le titre était âthraua (voy. Spiegel, Avesta, t. II, p. vi et suiv.). Cet antagonisme alla en s'effaçant plus tard, à mesure que la religion des Perses eux-mêmes perdit de sa pureté. Vaincus dans leur tentative de faire triompher leur système sur le mazdéisme, tentatives qui avaient un moment réuni avec le faux Smerdis, les Mages adoptèrent une autre voie, plus prudente et plus tortueuse, et travaillèrent à s'introduire d'une manière détournée dans la forteresse qu'ils ne pouvaient pas conquérir. Dès le règne de Xerxès ils commençaient à être en crédit à la cour (Herodot. VII, 19, 113, 191), et ce crédit augmenta toujours. C'est à leur influence que furent dues presque toutes les altérations qui, à la fin de l'empire des Achéménides, corrompirent profondément la foi zoroastrienne et la firent glisser dans l'idolâtrie, altérations dont la marche progressive a été très bien suivie par M. George Rawlinson (The five great monarchies of ancient Eastern world, t. IV, p. 341-347). Ainsi se substitua au mazdéisme pur une religion synchrétique dans laquelle les éléments du magisme tenaient une large part et dans le sacerdoce de laquelle le magus trouvait sa place à côté de l'âthraua. Et plusieurs siècles après, quand les Sasanides entreprirent de restaurer le mazdéisme dans son antique pureté, ils conservèrent le titre sacerdotal de Mages, dont la signification hétérodoxe s'était effacée avec le temps. Tous les écrivains grecs et latins qui à cette époque ont bien connu la religion de la Perse donnent en effet à ses ministres le nom de Mages : Ammien. Marcell. XXIII, 6; Agath. II, 36. Dans la grande inscription sassanide de Nakch.-i-Rostak, le titre romain de Pontifex maximus est rendu par les mots magâpat à âthrapat Frôm (voy. Haug, Sitzungsberichte der Kgl. Bayerischen Akademie, février 1869; Essay on the Pahlavi language, p. 73). Ces deux mots, qui dérivent du zend magupaiti et âthrapaiti, sont employés encore indifféremment dans d'autres inscriptions des Sasanides pour rendre l'idée de "pontife suprême," et ce sont eux qui ont produit les deux appellations des ministres religieux du parsiisme plus récent, mohed et herbed.

XVI.

la distinction fondamentale qu'il faut établir à l'origine et dans les premiers temps des Achéménides entre le magisme et le mazdéisme, explique la contradiction qui existe entre l'esprit et la doctrine de la religion de Zoroastre, d'un côté, telle qu'elle est exprimée dans le *Tend-Avesta*, telle que nous la trouvons dans les inscriptions de Darius et de Xerxès ou dans l'admirable réputation du dualisme perse admise à Cyrus par un prophète inconnu, qui a été insérée au milieu des écrits d'Isaïe, dont elle forme le chapitre XLV, et de l'autre côté les renseignements sur la religion des Mèdes et des Perses fournis par Hérodote et par Diodore.

La doctrine mazdéenne, si nettement exprimée à plusieurs reprises par Darius, est essentiellement spiritualiste. Elle repose sur une notion de dualisme, mais dans laquelle la supériorité du bon principe, d'Ahuramazdâ, brille d'une manière éclatante. Ahuramazdâ est en réalité le dieu unique, « le dieu », le seigneur des dieux, « celui qui a donné (créé) le ciel et la terre », tous les décrets officiels des rois débutent par la proclamation de la grandeur du dieu Ahuramazdâ, et aucun autre dieu n'y est nommé. Les princes se disent souverains « par la grâce » d'Ahuramazdâ; « de lui viennent la victoire, la conquête, le salut, la prospérité et tous les biens ». La « loi d'Ahuramazdâ » est la règle de la vie; sa protection est une bénédiction qu'on appelle continuellement par de ferventes prières. Rien d'étonnant, par conséquent, dans la sympathie que les premiers rois Perses manifestèrent pour la religion des Juifs et dans la façon dont Cyrus identifia Jéhovah à son propre dieu (Esdr. I, 2 et 3). On parle bien, il est vrai, quelquefois, mais sans les nommer, d'autres dieux, et ce sera la porte par où les influences étrangères l'introduiront dans la religion pour la corrompre. Ainsi Ahuramazdâ, au lieu d'être appelé absolument « le grand dieu », est désigné quelquefois comme « le plus grand des dieux », et on invoque à plusieurs reprises à sa suite « les autres dieux » ou « les dieux qui gardent la maison ». Mais ces dieux sont certainement des personnages d'ordre inférieur, des esprits faibles créés par Ahuramazdâ et dépendant de lui, bien qu'ayant encore droit aux adorations des hommes; ils correspondent aux Amesha-spentas et aux Yazatas du *Tend-Avesta*. Quant à l'adversaire d'Ahura-

-mazdâ, au représentant du mauvais principe, l'Ōngro-mainyus des livres de Zoroastre, c'est « l'ennemi » qu'on regarde avec honneur et qu'on charge de malédictions; les rois se font représenter habituellement le combattant lui-même ou ses génies, symbolisés sous la figure de monstres horribles : Hajard, Culte de Mithra, pl. II et XXV; voy. George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, t. IV, p. 338. Dans les inscriptions il n'est mentionné qu'une fois, à Behistoun (table 4, § 4), où Darius l'appelle Dranga, « le mensonge » personifié, et lui attribue toutes les révoltes qu'il eut à combattre.

Hérodote et les autres écrivains classiques peignent bien le véritable esprit du mazdéisme quand ils représentent les Perses comme ayant l'horreur de l'idolâtrie et des religions étrangères, quand ils les montrent dans leurs expéditions s'acharnant contre tout ce qui touchait au paganisme, brûlant les temples (Hérodote. III, 25; VI, 19; 96; 101; VIII, 33 et 53; Cic. De leg. II, 10; Strab. XIV, p. 634; Pausan. X, 35, 2), détruisant les images des dieux ou les enlevant comme trophées (Hérodote. I, 183; III, 37), outrageant ou tuant les prêtres (Hérodote. I, 183; III, 27 et 29), empêchant la célébration des fêtes (Hérodote. III, 29), frappant du glaive les animaux sacrés (Hérodote. III, 29), et même jettant la passion contre les rites des cultes étrangers jusqu'à porter la main sur les sépultures (Hérodote. I, 187; III, 16 et 37; Diod. Sic. X, 13). Mais quand le même Hérodote prétend donner des détails précis sur la religion propre aux Perses, il ne connaît même pas le nom d'Ahuramazdâ. Il parle d'un culte rendu au soleil, à la lune, au feu, à la terre, à l'eau et aux vents (Hérodote. I, 131; cf. III, 16), c'est à dire d'un culte qui n'a rien de commun avec les préceptes et l'esprit du Zend-Avesta, d'une religion toute naturaliste, étrangère au spiritualisme mazdéen, et qui ressemble bien plutôt à celle des Aryas védiques. Il est vrai qu'il dit formellement que les Mages étaient les ministres nécessaires de ce culte, et ceci nous montre que sous le nom de religion des Perses il parle du magisme, qu'il avait vu exercer les rites en Médie. Dinon (ap. Clem. Alex. Protrept. I, 5) et Diogène Laërte (Proem. 6) attestent aussi que les Mages adoraient les éléments.

Mais quelle que soit l'érudition que sir Henry Rawlinson a déployée pour essayer de le prouver (Memoir on the Atropatenean Libatana, dans le tome X du Journal of the Royal Geographical Society; Journal of the Royal

Asiatic Society, t. XV, p. 294), il m'est impossible d'admettre avec lui que le culte du feu, qui constitue le rite principal et permanent du mazdéisme, soit un emprunt fait par le mazdéisme à l'antique religion des Européens, une chose étrangère au fond primitif du système dualiste, et que pour les Iraniens le berceau en ait été dans l'Atropatène. C'est là, je crois, se méprendre complètement sur la forme originelle de la religion zoroastrienne. Le culte du feu comme de l'image la plus haute et la plus pure d'Ahura Mazda y est fondamental; nous le trouvons mentionné dans les plus anciens morceaux du Zend-Avesta. Le culte se rattache d'ailleurs directement à celui d'Agni chez les Aryas avant leur séparation en deux branches, et la signification nouvelle qui s'y rattache dans l'esprit de la religion mazdéenne date certainement de l'origine même de cette grande réforme. Darius, fils d'Hystaspes, le fidèle champion du mazdéisme sous la forme la plus pure, s'est fait représenter dans le bas-relief de son tombeau debout devant l'autel où brûle le feu divin, tandis que plus haut plane la figure d'Ahura Mazda (Flandin, Perse ancienne, pl. 174; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 128). Cette représentation a été copiée sur toutes les autres tombes royales qui existent à Nakch-i-Roustam (Flandin Perse ancienne, pl. 172, 173, 175, 176 et 178; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 123, 127 et 135) et à Behistun (Flandin, Perse ancienne, pl. 162, 164, 164 bis et 166). Deux autels destinés à porter le feu sacré, deux pyramides monumentales, exactement semblables à ceux figurés dans ces bas-reliefs et datant évidemment de l'époque des Achéménides, sont taillés dans le roc à Nakch-i-Roustam (Flandin, Perse ancienne, pl. 180). Les deux temples que l'on voit encore conservés à Mourghab, l'antique Pasargades (Flandin, Perse ancienne, pl. 200; Texier, L'Arménie et la Perse, pl. 85; George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, t. IV, p. 290) et à Nakch-i-Roustam, à côté de l'antique Persépolis (Her-Porter, t. I, p. 562 et suiv.; Flandin, Perse ancienne, pl. 172 et 179; George Rawlinson, The five great monarchies, t. IV, p. 299-302), monuments dont le premier pourrait bien remonter au règne de Cyrus lui-même, sont de véritables Atsch-gabs, qui n'ont jamais pu contenir autre chose que le simple autel du feu. Sans doute ce culte du feu avait été conservé par les Mèdes comme par les Perses et apporté en Indes par l'invasion aryenne. Moins d'un demi-siècle après la fin de cette invasion, quand l'influence

de la population touranicienne conquise n'avait pas eu le temps de s'exercer encore d'une façon bien fructueuse sur les conquérants, et avant que le système mystique du Magisme ne dût être complètement constitué, Sar-yukin nous montre, dans les sculptures de la salle n° II du palais de Khorsabad (Botta, Monument de Ninive, t. I, pl. 76), les remparts d'une ville de la Médie, dont il a été question plus haut, remarquable par son nom purement iranien et d'un caractère sacré, Bagaga, dominés par un groupe de pyrées que couronne la flamme sacrée; ces pyrées sont en forme de hautes colonnes et groupés en grand nombre dans un espace restreint, comme ceux que les voyageurs observent encore aujourd'hui dans le célèbre Atsch-Gah de Bakou, sur les rives de la Mer Caspienne (Le tour du monde, 1860, t. I, p. 125). Mais, au contraire, ce qui est tout à fait digne d'attention et bien éloigné de ce culte, dans la description détaillée qu'Herodote (I, 132) donne des rites des Mages, c'est l'observation faite par lui que dans leurs sacrifices ils n'élevaient pas d'autel pour y placer un feu, οὐτε βωμόν ποιεῦντας, οὐτε τῦρ ἀνακαίονσι.

En revanche, ce qui avait un grand développement dans le magisme médiéval, c'est le culte des astres. Le culte figure à peine dans le Zend-Avesta (voy. seulement le 21^e fargard du Vendidad-Sadé), et encore dans des monuments qui ne sont pas des plus anciens; aussi les plus habiles critiques modernes n'hésitent-ils pas à l'y regarder comme le résultat d'une introduction postérieure et d'une influence étrangère (Spiegel, Avesta, t. I, p. 258, p. 271 et suiv.; t. II, p. CXIX et CXX). A la fin de l'Empire perse, au contraire, il avait pris une grande importance, et il en est de même dans les écrits zoroastriens de basse époque (voy. Spiegel, Avesta, t. I, p. 273 et suiv.). C'est des Mages qu'il était venu. Le rôle capital de ce culte chez les Mèdes est, en effet, attesté par la description que donne Herodote (I, 98) des sept enceintes d'Écbatane avec leurs revêtements aux couleurs sacrées des sept planètes. La même disposition sacramentelle était répétée dans la ville de Ganzakh, la Gazaca des écrivains classiques, en Atropatie, puisque Moïse de Khorène (II, 89) l'appelle « la seconde Écbatane, la ville aux sept enceintes ». Plus tard, au temps des Sasanides, le poète persan Nizami, auteur du Heft-Pèïker, la décrit encore comme reproduite dans le palais des sept planètes bâti par Bahram-Göür ou Varahvân V (cité par sir Henry Rawlinson, Journal of the Royal Geographical Society, t. X, p. 127). C'était un emprunt direct fait aux

usages de la civilisation et de la religion babyloniennes, car la fameuse Tour des
 langues, le grand temple pyramidal de Borsippa, au moins après la restauration de
Nabu-kudurri-usur, avait ses sept étages revêtus des couleurs des sept corps plani-
 -taires: voy. la note de sir Henry Rawlinson à la p. 282 du tome I^{er} de la traduction
 d'Hérodote par son frère. Il en était de même de la zikkurat ou tour sacrée à étages
 du palais de Khorsabad: voy. les belles restitutions de M. Thomas dans l'ouvrage de
 M. Place, Ninive et l'Assyrie, et aussi mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient,
 3^e édition, t. II, p. 199. Au reste, le culte des astres et des planètes devait provenir
 originairement, comme l'a pensé M. Spiegel, d'une infiltration des doctrines religie-
 -uses de Babylone, où il jouait un rôle si capital. Mais il est probable qu'il avait
 d'abord pénétré de Babylone chez les Éousaniens de la Mésopotamie, dans leurs contacts par-
 -tiels avec la civilisation du bassin de l'Euphrate et du Tigre, et que c'est par leur
 intermédiaire que la reçurent les Mages, qui le propageaient ensuite chez les Perses et
 dans le reste de la race iranienne.

L'esprit de panthéisme naturaliste qui révèle ce culte des
 éléments et des astres est l'antipode de l'esprit spiritualiste de la pure religion
 mazdéenne. Les Mages l'avaient également transporté dans la sphère des personnages
 les plus élevés de leur système religieux, où ils avaient complètement dénaturé la
 conception fondamentale du mazdéisme, tout en en conservant la forme dualiste. Il
 n'est pas douteux, en effet, qu'ils n'admettent le couple en antagonisme d'Ahuramazdâ
 et d'Angrômainyus. Car c'est bien certainement Ahuramazdâ qu'il faut reconnaître
 dans le Zeus qu'Hérodote (I, 97) représente comme adoré par les Mages comme tous
 les autres dieux. Mais l'antagonisme pour eux n'était qu'apparent, car ils considéraient
 les représentants des deux principes contraires comme consubstantiels, égaux en
 puissance et émanés tous les deux d'un seul et même principe préexistant. Je
 n'hésite pas, en effet, à rapporter au magisme médiéval l'origine du personnage
 de Zorâna-akarana, "le Temps sans bornes," source commune d'Ahuramazdâ
 et d'Angrômainyus, conception monstrueuse qui substitue le panthéisme le plus
 complet au dualisme de Zoroastre, en le maintenant dans l'apparence. Le personnage,
 qui prend une très grande importance dans les livres rédigés postérieurement à
 Alexandre, dont la conception devint au Moyen-Âge le dogme fondamental d'une
 hérésie du mazdéisme, celle des Zorvaniens, et finit par triompher chez les derniers

débris des Perses, n'appartient pas au fond premier de la religion zoroastrienne. Les plus anciens livres ou le connaissent pas, du moins dans ce rôle, et tous les savants les plus autorisés en pareille matière s'accordent à y reconnaître une corruption de la doctrine originaire, due à des influences étrangères : D'Ekstein, Questions sur les antiquités sémitiques, § XV; Oppert, Annales de philosophie chrétienne, janvier 1862, p. 61; Spiegel, Alvesta, t. I, p. 271, t. II, p. CXIX; p. 317 et suiv.; voy. aussi ce que j'ai dit dans mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. II, p. 318. On y voit en général une infiltration adulte des idées du panthéisme grec et dualiste de la Chaldée dans la religion de Zoroastre, et la chose est fort probable, bien que les livres babyloniens ne nous aient offert aucune trace du préfixe Ἰλ'Α Ἰλ'Α Ἰλ'Α, « Dieu l'ancien », dont on voyait une traduction iranienne dans Zrvāna-atharana. En tous cas, Eudème, le disciple favori d'Aristote, en parlant très gracieusement de ce personnage et du couple dualiste qu'on en faisait sortir, le donne comme une conception des Mages (cf. Damasc. De princip. 125). Et il est curieux de le trouver ici que dans un fragment de Berosé (cf. Mos. Choren. I, 5) le même nom de Zrvāna est appliqué à la personification mythique de la vieille race touranienne, dans la forme qu'avait prise en Arménie la légende babylonienne sur l'origine des diverses races.

Il faut même reconnaître dans le magisme médiéval plus que la conception d'un premier principe commun d'où Ahuramazdā et Angrōmainyus étaient considérés comme également émanés. Tandis que dans le magisme véritable, chez les Perses, Ahuramazdā était seul adoré, Angrōmainyus chargé de malédictions; dans le magisme, les deux principes du bien et du mal, Ahuramazdā et Angrōmainyus, reçoivent également l'hommage des autels. Plutarque (De Is. et Osir. p. 369, ed. Reiske) raconte que les Mages offraient des sacrifices à Angrōmainyus, Ἄνδρος, Ἀνδρῶν, et en décrit les rites, consistant dans l'offrande de l'herbe de Mars appelée Ἰσχυρί — peut-être le haoma — arrosée du sang d'un bouc et déposée dans un lieu obscur. Hérodote (VII, 114) nous montre Amestris, l'épouse de Xerxès, prisonnière entièrement adonnée à l'influence des Mages, sacrifiant sept enfants « au dieu des ténèbres et des régions inférieures ». Il présente aussi un sacrifice analogue comme opéré en l'honneur du même dieu, au usage des Scythes, dans la bouche des Perses sur la Grèce. Cet effroyable rite des

sacrifices humains est tout ce qu'il y a de plus opposé aux principes fondamentaux de la doctrine de Zoroastre, aussi bien que l'adoration d'Angromainyus, et nous ne le voyons se reproduire en aucune autre occasion dans l'histoire des Perses.

Aussi faut-il y voir, comme M. George Rawlinson (The five great monarchies of ancient Eastern world, t. IV, p. 343), un fait de magisme. Naturellement le culte du principe ténébreux et mauvais s'était confondu dans la religion de la Mésopotamie avec le culte du dieu-serpent de la population touranienne primitive, car le serpent était, dans les traditions mazdéennes, la forme qu'Angromainyus avait prise pour essayer de pénétrer dans le ciel d'Ahuramazda (voy. Layard, Mémoire sur les bas-reliefs découverts en Assyrie, tect. II et tect. III, *in fine*). Moïse de Khorène (I, 29) attribue formellement à la dynastie des Mèdes aryens et aux descendants de leurs rois transportés en Arménie la conservation de l'antique culte touranien du serpent, et y rattache le nom d'Aspyage. Ainsi les descendants de Thraïtaona, se fondant avec leurs vaincus, en étaient venus à adorer Arzi-Dakhâta. Et comme la population d'origine touranienne était plus portée à adorer son ancien dieu national que celui des conquérants aryens, dans le culte populaire Angromainyus ou Arzi-Dakhâta primait certainement Ahuramazda, d'autant plus qu'il est à remarquer que partout où on la voit livrée à elle-même, chez les anciens Finnois et chez les Tartares encore de nos jours, la race touranienne manifeste une tendance étrange et caractéristique de ses instincts à adorer principalement, par un sentiment de terreur superstitieuse, les puissances qu'elle regarde comme infernales, ténébreuses et mauvaises : voy. mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. II, p. 337. A ce point de vue, je crois que M. Oppert (Rapport au Ministre de l'Instruction publique, Paris, 1856) a eu raison de voir un reste du magisme des anciens Mèdes, et de la part qu'y tenaient les conceptions touranennes, dans la bizarre religion des Yezidis ou « adorateurs du diable », répandus encore aujourd'hui dans l'Irak - Adjémy et dans le nord de la Mésopotamie; cette religion professe dans ses dogmes le dualisme mazdéen, mais dans son culte elle n'adore que le principe mauvais, « par ce que, dit-elle, le culte n'a pas d'autre objet que de fléchir la puissance divine, et que le principe du bien, spécialement bon, indulgent, clément, n'a pas besoin d'être fléchi. Voy. sur les Yezidis et leurs doctrines, Layard, Nineveh and Babylon, p. 41 et suiv., 81-94.

Le nom même d'Atyage, Ajidadahâka, prouve l'opinion du culte rendu par les Mèdes au mauvais principe sous la figure du serpent, son adoption par la race royale d'origine aryenne, et la prééminence qu'il tendait à prendre sur le culte du bon principe. Aussi ce prince, bien qu'il fût un Aroya par le sang et par la naissance, est-il devenu dans la tradition nationale, les Perses la personnification des Mèdes et des Magus dans ce qu'ils avaient de plus anti-aryen et s'est-il complètement identifié, comme nous l'avons vu tout à l'heure, avec l'adversaire de Chrâtaona et avec l'Affasiât que combattent les héros véritablement iraniens.

À l'adoration de la puissance ténébreuse, infernale et maléfaisante doivent être rattachées les pratiques d'incantations et de sorcellerie dont l'emploi par les Magus a valu au mot magie le sens transporté des langues classiques jusqu'à l'usage de notre idiôme. Ces pratiques sont formellement interdites et sévèrement condamnées par tous les livres du mazdéisme, qui en attribuent l'invention aux Yâtus, les ennemis de Zoroastre (Vendidad-Sadé, I, 52-56). Aussi le mot Yâtes, employé par Darius dans l'inscription de Nakch-e-Roustam pour désigner la religion des Magus, est-il à lui seul une forte présomption du rôle important qu'elles y tenaient. D'ailleurs Dinon (cf. Schol. ad Nicom. Chonac. v 613) décrit les incantations auxquelles se livraient les Magus, la baguette divinatoire à la main. Hérodote (I, 103 et 120; VII, 19) et Diogène Laërte (Proem. 6) parlent du pouvoir surnaturel qu'ils prétendaient posséder. Au reste, ce développement de la magie, élevée à la hauteur d'une institution religieuse, est un fait essentiellement propre à la race de l'Iran. Je ferai voir, dans une autre de ces lettres, que chez les Babyloniens tout ce qui tenait à la magie provenait des Accadiens, c'est-à-dire de l'élément touranien de la population, et que les formules sacramentelles d'incantation étaient demeurées pour la plupart, jusqu'à la fin de cette civilisation, rédigées en langue accadienne. C'est à une influence de nations étrangères et sans doute de la même race qu'il faut attribuer l'introduction chez les Aroges des bords de l'Indus des pratiques auxquelles se rapporte l'Attharva-Vêda la magie des Finnois est célèbre dans toutes les traditions du Nord. Enfin beaucoup de tribus tartares n'ont encore aujourd'hui d'autre culte que des pratiques de sorcellerie.

La défaite d'Aspèges par Cyrus mit fin à l'existence nationale de la Médie aussi bien qu'à son empire. Mais, quoique les Mèdes aient des hautes classes eurent été admis dans la nouvelle monarchie sur un pied d'égalité avec les Perses proprement dits, ce pays n'en tenta pas moins à plusieurs reprises de recouvrer son indépendance. Avec le Mage Gaumata, le faux Smerdis, les Mèdes reprirent un moment la domination par une voie détournée et à la faveur d'une imposture; mais le pouvoir des Mages fut bientôt brisé. Aussitôt après l'avènement de Darius, fils d'Hystaspes, une grande insurrection éclata en Médie. Ce fut la plus redoutable des révoltes qu'il eut à réprimer dans la première partie de son règne. Un prétendant, qui se disait de la race de Cyaxare, seignit la couronne et se rendit pour un temps maître du pays; l'Arménie et une partie de l'Asyrie s'associèrent au mouvement. Il fallut une longue et pénible guerre pour forcer les Mèdes à la soumission, et elle se termina par la capture du prétendant, qui fut crucifié: *Imper. de Behistoun*, septième pierre, table 2, § 5-13; cf. *Hérodote*. I, 130. Sous Darius Nothus la tentative fut renouvelée, mais avec un aussi mauvais succès, il suffit d'une bataille pour décider la lutte et pour anéantir les espérances nationales, évidemment excitées par le déclin visible de la monarchie des Achéménides: *Xénoph. Hellenic.* I, 2, 19. Depuis lors la Médie ne fit plus d'effort pour redevenir indépendante jusqu'au moment où le démembrement de l'empire d'Alexandre permit au satrape Artaban de fonder un nouveau royaume médique.

Veuillez agréer, Cher Monsieur, etc.

DEUXIÈME LETTRE.

**SUR L'ETHNOGRAPHIE ET L'HISTOIRE,
DE L'ARMÉNIE,
avant les ACHÉMÉNIDES.**

A M. DULAURIER

Membre de l'Institut.

Beslay 25 mai 1871.

Cher Monsieur

J'ai changé de lieu d'exil, espérant toujours voir arriver le terme d'une aussi cruelle épreuve. Nous y touchons maintenant, mais au prix de quels désastres! Chaque heure nous apporte une sinistre nouvelle qui s'ajoute à toutes les autres, l'annonce de la ruine d'un monument de plus, la disparition d'une de ces merveilles qui faisaient la gloire de notre cher Paris. Le sang coule à flots, sang français versé par des mains françaises, et l'on se demande avec angoisse quand finira cet horrible cauchemar, sous le poids duquel on se sent prêt à succomber. Qu'apportera demain? A quels nouveaux excès, à quels nouveaux crimes se laissera emporter la horde de barbares devenue depuis deux mois maîtresse de la Capitale de la France et qui sent aujourd'hui sa proie lui échapper?

C'est dans la science seule que l'on peut trouver un refuge contre de telles angoisses. C'est elle qui me rend un peu de calme. J'ai déjà remonte plusieurs fois dans le cours de nos malheurs sa bienfaisante influence. Sur une des notes que je reprenais tout à l'heure avant d'entreprendre cette lettre je voyais la date du 30 août 1870, jetée à la marge comme un souvenir du moment solennel où je forçais déjà mon esprit à s'attacher à des recherches de pure érudition pour l'arracher aux tortures des inquiétudes patriotiques. A ce moment le sort de la France allait se décider sous les remparts de Sedan. Comme aujourd'hui, c'est à peine si l'on vivait, attendant d'heure en heure la nouvelle de la grande bataille. Déjà l'on sentait dans l'air le souffle précurseur du désastre. Neuf mois se sont passés depuis lors, et les coups de la Fortune n'ont pas cessé d'accabler notre malheureuse patrie. J'achève au bruit du canon et presque à la lueur des incendies de Paris des pages commencées au bruit du canon de Beaumont.

Vous m'avez souvent questionné, cher Monsieur, au sujet des données nouvelles que l'étude des textes cunéiformes fournit sur les épopées recueillies de

l'histoire de l'Arménie. C'est la réponse à ces questions que je voudrais vous faire aujourd'hui. Et si je vous rappelais les circonstances dans lesquelles j'ai poursuivi les recherches dont je vais vous entretenir, ainsi bien que celles au milieu desquelles j'écris, c'est pour que vous venillez, du moins, avec votre bienveillance habituelle, user en lisant cette lettre de toute l'indulgence dont ont besoin des travaux scientifiques accomplis sous le coup de pareils événements.

L'histoire antique de l'Arménie avant l'époque des Achéménides a reçu en effet une lumière inattendue des progrès du déchiffrement des écritures cunéiformes. On peut en connaître maintenant les principaux traits par des documents positifs et contemporains, les uns indigènes et les autres assyriens. Mais telle que la révélant ainsi des monuments dont on ne peut contester le témoignage, cette histoire ressemble fort peu à celle que l'on admettait généralement jusqu'ici dans la science d'après les écrivains arméniens, et en particulier Moïse de Khorène. La comme presque sur tous les points, l'histoire traditionnelle de l'Asie, à laquelle on a accordé pendant longtemps une foi implicite, est à refaire d'après les sources monumentales et change complètement de face par suite des découvertes modernes. Il est vrai qu'il n'existe pas de tradition vraiment nationale arménienne antérieure au règne de Tikhvan I^{er}, le contemporain de Cyrus. Pour les époques plus anciennes le point de départ unique de tout ce qu'ont dit les écrivains de ce pays est le livre de Moïse de Khorène, et celui-ci, il l'avoue lui-même, s'est borné à suivre pas à pas la composition historique d'un littérateur syriaque de l'école d'Edesse, Mar-Abas Catina, lequel écrivait seulement dans les premiers siècles de l'ère chrétienne — bien qu'il ait prétendu attribuer à son livre une plus haute antiquité — et n'avait produit qu'une compilation mêlée de plus de faux encore que de vrai, comme la même époque en a tant ou plutôt, surtout une compilation systématiquement arrangée pour se calquer sur le système de chronologie de Chéris, ce qui entraînait forcément à s'écarter en bien des points de la vérité de l'histoire.

Les traits principaux des annales et surtout de l'ethnographie ancienne de l'Arménie avant l'âge de la domination persane, tels qu'ils ressortent de l'étude des inscriptions cunéiformes, ont été déjà résumés par sir Henry Rawlinson dans un remarquable essai inséré au tome IV de la traduction anglaise d'Hérodote par son

119

frère, M. George Rawlinson. (P. 230-254: On the Alarodians of Herodotus). Cet
essai, l'une des productions les plus distinguées du savant anglais qui a eu tant de
part à déchiffrer le roide sous lequel se cachaient les mystères du système cunéiforme
ancien, marque puissamment dans la science. J'en admetts complètement, pour
ma part, les idées principales, et je crois qu'elles sont destinées à passer un jour à l'état
de vérités incontestées. Mais il est fort court, et il me semble qu'il a besoin d'être
étendu et complété. C'est ce que je vais tenter de faire.

Ainsi que je vous le dirais tout à l'heure, les sources d'informa-
-tion sur l'histoire ancienne de l'Arménie qui se sont ouvertes aux études dans
les dernières années sont de deux ordres: les inscriptions historiques des monarques assy-
-riens, qui racontent leurs relations avec l'Arménie et surtout les guerres qu'ils ont
poursuivies dans ce pays; puis les inscriptions cunéiformes indigènes que l'on désigne
ordinairement par le nom d'arméniennes. Je montrerai plus loin en quoi ce nom
me paraît impliquer une idée inexacte, et je proposerai d'y substituer celui d'inscrip-
-tions alarodiennes, qui se justifie par l'autorité d'Herodote.

Les inscriptions assyriennes où il est parlé de l'Arménie
s'étendent du règne de Salmannésir IV à celui d'Assur-bani-pal, c'est à dire du IX^e
au VII^e siècle avant notre ère. Elles nous font connaître l'état politique du pays
à cette époque, surtout aux IX^e et VIII^e siècles. J'en ai déjà esquissé le tableau dans
ma lettre précédente (p. 21 et 22), et j'y ai montré comment l'Arménie était alors
divisée en un grand nombre de royaumes, dont les principaux étaient ceux de Van
ou Van, de Musajir, l'Armina des géographes classiques, du mont Millid, dans le
groupe de montagnes à s'élever aujourd'hui Erzeroum, de Millid ou Milid, la Milid des
Grecs et des Romains, enfin d'Urti ou de l'Urt. Les textes minimes nous
font connaître un certain nombre de princes de ces différents états. Mais sous le mor-
-cellement politique qu'implique l'existence d'autant de royaumes distincts, l'étude
des noms de provinces, de villes, d'hommes et de dieux des différentes parties de
l'Arménie contenus dans ces mêmes textes, montre une grande unité ethnographique
et linguistique dans la population répandue sur toute l'étendue de cette vaste région,
unité à laquelle correspond le rôle de véritable suzeraineté exercé dès le IX^e siècle
par le royaume d'Urti sur tous les autres états arméniens.

Quelle était cette population ? A quelle race appartenait-elle ?
Tout en en faisant ressortir l'unité, les renseignements fournis par les inscriptions
assyriennes ne seraient à eux seuls ni assez nombreux ni de nature assez déterminante
pour nous fixer définitivement à ce sujet. Mais c'est ici qu'il faut recourir à l'étude
des inscriptions cunéiformes indigènes. Les inscriptions paraissent fort multipliées
dans toute l'Arménie et dans le Kurdistan, on en possède dès à présent un nombre
assez considérable dont les copies sont publiées ou conservées dans des dépôts accessibles
à la science. Ce sont d'abord les trente-et-une inscriptions de Van et des environs immé-
diats de cette ville, conquises par les travaux du courageux et infortuné Schultz
et éditées dans le Journal asiatique (3^e série, t. I, X, pl. I-VI; la publication des copies
de Schultz comprend 62 numéros, mais sur ce nombre 9-11 est l'inscription trilingue
de Xerxès, et 2-8 constituent un seul et très long texte, gravé en sept tables différentes
par l'ordre d'un même roi dont il relate les conquêtes; 33-35 sont aussi dans le
même cas); puis deux autres inscriptions de Van, dont les copies, faites par M. Layard,
demeurent inédites mais sont conservées au Musée Britannique, où on peut les consulter
facilement (voy. sur ces deux inscriptions, Layard, Nineveh and Babylon, p. 398 et
400). Dans le voyage publié il y a quelques années en Arménien par le P. Mekhi-
tariste Merisi Sargisdean (Venise, 1864, gr. in-8°) nous trouvons encore quatre
textes cunéiformes inédits de Van et des environs (n^{os} 4, 5, 7 et 8), en compagnie
de quatre autres qui étaient déjà dans les copies de Schultz (n^o 1 = 29 de Schultz;
n^o 2 = 27 de Schultz; n^o 3 = 28 de Schultz; n^o 6 = 12 de Schultz). Il faut y joindre
les deux inscriptions de Palou sur l'Euphrate (d. 74), considérées à tort comme une
seule par M. Layard, celle de Melatigah, sur le même fleuve (copiée par Mühlbach et
publiée séparément par la Syro-Egyptian Society de Londres), celle de Patnos (copiée par
F. Walpole), celle de Hassan - Qahia (Theodosiopolis) près Erzeroum (De Sautcy,
Voyage autour de la Mer Morte, pl. II, 1), et le cachet d'Orzana, roi de Muzesir et
contemporain de Sar-yukin, édité dès 1820 par Dorow (Die assyrische Keilschrift,
pl. I). Une dernière, encore inédite, des environs d'Erzeroum, m'a été communiquée
par les PP. Mekhitaristes du Collège Mourat à Paris. C'est donc un total quarante
quatre inscriptions jusqu'à présent connues et dont quelques-unes sont très développées.
On a là des éléments pour une étude approfondie et présentant des chances certaines
de succès; aussi est-il vivement à regretter que ces textes précieux aient été presque

entièrement négligés dans les derniers travaux. En l'absence de publications des maîtres de la science à leur sujet, j'en parlerai d'après mes propres études, regrettant vivement de ne pas avoir à m'appuyer sur une meilleure autorité et appelant de tous mes vœux, de la part de sir Henry Rawlinson ou de notre ami Oppert, des recherches plus approfondies et plus solides, par lesquelles ces savants éminents jetteraient sur un sujet de première importance une lumière qu'eux seuls sont capables d'y répandre.

Sauf quatre, dont le cachet d'Uzana, les inscriptions arméniennes ou elamodienues connues sont toutes de la même époque. Elles émanent de cinq rois qui se succédèrent sans intervalle et qui, je le montrerai un peu plus loin, appartiennent au VII^e siècle av. J. C. Ainsi que Grotefend et Hincks l'ont reconnu de bonne heure, l'écriture en est identique à celle des monuments assyriens. La seule différence paléographique que l'on y remarque consiste en ce que dans les dernières en date on remplace par deux clous séparés le clou horizontal qui coupe un clou vertical. On écrit, par exemple,

	pour	
	"	
	"	
	"	

Encore cette particularité locale n'apparaît-elle que tardivement; les plus anciennes inscriptions ne la connaissent pas, et les signes n'y diffèrent en rien du type assyrien le plus habituel. Le moment de l'introduction de l'écriture cunéiforme dans ces contrées est représentée par le n° 1 de Schultz et par une des copies inédites de M. Layard. Les deux inscriptions, dont le texte est presque identique, sont en effet rédigées en langue assyrienne, bien que gravées en l'honneur d'un prince indigène, Belit-dar, fils de duibri, qui reçoit le titre de « roi de Nairi », Le prince ainsi nommé, désirent former son peuple à l'art de l'écriture et sans doute à toutes les connaissances de la civilisation chaldéo-assyrienne, avait donc fait venir dans ses états des scribes assyriens, qui rédigeaient ses inscriptions officielles dans leur propre idiome, devenu ainsi momentanément pour l'Arménie une langue savante et littéraire, quelque chose comme le latin dans l'Europe moderne. Mais cet état provisoire ne dura pas longtemps;

bientôt le système graphique importé de l'Assyrie fut appliqué à écrire la langue propre aux indigènes. Nous avons une inscription du fils de Babylad, nommé Sabir, c'est le n° 36 de Schultz, elle est déjà dans l'idéome du pays, comme toutes celles de date postérieure.

Les dernières, au nombre de quarante, ont toutes la forme d'une dédicace religieuse aux mêmes divinités. Mais quelques-unes, les plus développées, relatent des événements historiques dont on peut dès à présent suivre l'enchaînement dans ses principaux traits; elles racontent des conquêtes d'endues, des guerres contre des peuples étrangers, parmi lesquels figurent à plusieurs reprises les Assyriens et les Babyloniens, des prises de villes, des annexions de provinces, elles énumèrent avec de grands détails, d'abord par chapitres, puis sous forme de recapitulation totale, le butin fait dans ces expéditions, butin dont elles sont spécialement destinées à rappeler la consécration aux dieux. D'autres sont des listes de sacrifices offerts à un grand nombre de divinités, indigènes et étrangères, avec la mention du nombre et de la nature des animaux immolés en l'honneur de chacune d'elles.

Après ces indications sur le sujet et le contenu des vieilles inscriptions indigènes de l'Arménie, vous serez peut-être étonné de me voir avouer que la langue de ces inscriptions présente encore des obscurités sur lesquelles la lumière n'a pas été faite, que la nature même est loin d'en être déterminée. Vous me demanderez comment on peut comprendre la grande partie des textes unilingues dont on ne connaît pas l'idéome. Le fait est pourtant bien moins extraordinaire qu'il ne semble au premier abord, et ceux qui ont fait une étude approfondie du mécanisme du système cunéiforme assyrien s'en rendront facilement compte.

Le système cunéiforme et employé en effet une part considérable de signes idéographiques dont le sens est entièrement indépendant de leur lecture dans la langue parlée. Tandis que, parmi les peuples qui empruntèrent leur écriture à la civilisation des bords de l'Euphrate et du Tigre, les Élamites n'avaient pris à Babylone que le syllabaire et traçaient leurs inscriptions exclusivement avec des signes phonétiques, sans emploi d'aucun idéogramme; tandis que chez les Touraniens de la Mésopotamie l'élément phonétique l'emportait aussi de beaucoup sur l'élément idéographique, réduit à un rôle presque imperceptible, les habitants de l'Arménie,

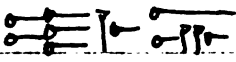
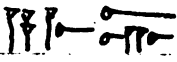
au contraire, avaient emprunté à l'Assyrie tout le système de son écriture, les idéogrammes simples ou compliqués aussi bien que le syllabaire, et ils tournaient même dans l'usage habituel une part plus grande à l'emploi des idéogrammes que ne la faisaient les Assyriens. De plus, les inscriptions arméniennes ou assiro-arméniennes présentaient un grand nombre d'allophones, c'est à dire d'expressions phonétiques en assyrien conservées intactes et transportées dans l'usage des habitants de l'Arménie comme des groupes idéographiques compliqués qui gardaient leur sens, tout en se prononçant désormais par un mot absolument différent. L'emploi d'un grand nombre d'expressions assyriennes de la même manière, comme allophones, dans l'arménien, est un fait bien établi (voy. Mément, Inscriptions de Hammanasabi, p. 29 et suiv.); les Japonais, dans le système qu'ils appellent Yomi ou Wa-Kun, usent de même de mots et de phrases chinoises, qu'ils lisent par les mots et les phrases correspondantes de leur idiome (voy. Hoffmann, Japanische Sprachlehre, p. 29-35; Donkai Curtius, Prove sans Japonisme Sprachl.-Kunst, p. 27-32; Léon de Rosny, Introduction à l'étude de la langue japonaise, p. 61-64); enfin M. Haug a récemment établi (Essay on the Fahlavi language, p. 38 et suiv.; 121 et suiv.) le rôle considérable de la même méthode dans les textes fahlavis, où la plupart des mots sémitiques étaient lus par les mots iraniens correspondants. On peut dire sans exagération que dans toute inscription cunéiforme indigène de l'Arménie la moitié du texte se compose d'éléments idéographiques, soit idéogrammes proprement dits, soit allophones. C'est grâce à un tel développement de l'idéographisme qu'il est possible, dans l'état actuel de la science, de saisir le sens général des inscriptions, d'en dégager comme la charpente ou le squelette, indépendamment de la manière dont elles se liaient et tandis que les portions écrites phonétiquement constituent encore des lacunes presque absolues, avant même que la langue de ces portions ne soit bien déterminée et qu'on n'en ait approfondi la connaissance.

Le mémoire de Hincks, publié en 1848 (On the inscriptions at Kan, dans le Journal of the Royal Asiatic Society, t. IX, p. 385-449), est le seul jusqu'à présent où la question de l'idiome de ces inscriptions ait été traitée ex-propro. Il contient quelques remarques fort ingénieuses et dignes de l'esprit si pénétrant de son auteur. Mais il est malheureusement d'une date ancienne et à l'époque

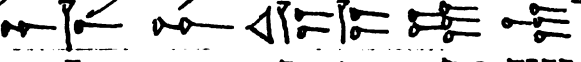
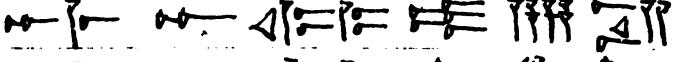
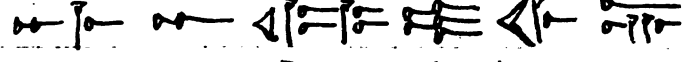
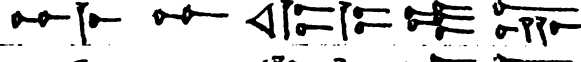
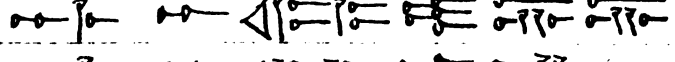
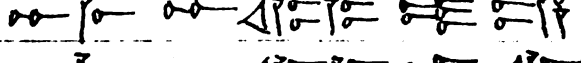
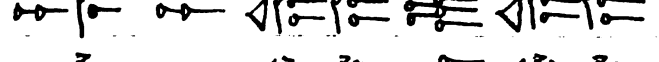
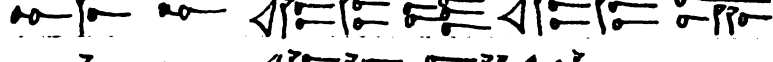
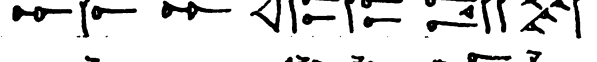
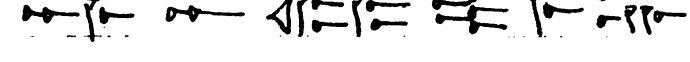
où il fut rédigé le déchiffrement matériel du syllabaire arménien était encore très peu avancé. On se méprenait sur la valeur phonétique d'un grand nombre de caractères. Ainsi la plupart des lectures contenues dans ce mémoire ne peuvent plus être conservées, et par suite les rapprochements philologiques auxquels elles servaient de base sont caducs. Hincks croyait pouvoir affirmer qu'il était en présence d'une langue purement aryenne, et ses arguments semblaient d'une nature fort séduisante; mais ils reposaient presque tous sur des déchiffrements erronés. Quant à ce qu'en ont dit quelques autres savants, qu'on remarque dans cette langue « une large portion d'élément mongolique » (voy. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 402), qu'elle est apparentée à celles des Mèdes, Couraniens et des Accadiens de la Babylonie (sir H. Rawlinson, p. 254 du t. IV de la traduction d'Hérodote par son frère), ou bien que l'arménien actuel en explique toutes les difficultés (opinion émise par M. Nordmann), ce sont là autant d'assertions sans preuves et que leurs auteurs ne pourraient scientifiquement justifier.

d'affinité frappante et parfaitement caractérisée que l'étude de l'idiome des inscriptions cunéiformes de l'Arménie, dans ce qu'on peut actuellement en reconnaître, m'a paru révéler, est avec le géorgien. J'espère pouvoir un jour, quand mes recherches auront été poussées plus loin, en apporter un ensemble de preuves absolument décisif. Pour aujourd'hui je me bornerai à placer sous vos yeux une des plus convaincantes, celle que fournit la déclinaison des substantifs. Tous les cas peuvent en effet s'en relever avec certitude dans les inscriptions et fournissent le tableau suivant.

	Première déclinaison.	Deuxième déclinaison.
Nominatif:	— is. 	— as. 
Génitif:	— iais. 	— ais. 
Intensif du génitif:	— isini. 	— asini. 
Datif:	— ini. 	— ani. 
Intensif du datif:	— inini. 	— anini. 
Accusatif:	— ie. 	— aye. 
Instrumental:	— idi. 	— adi. 
Intensif de l'instrumental:	— idini. 	— adini. 
Ablatif:	— ite. 	— aste. 

Démonstratif: — imani.  — amani. 


J'en donnerai pour exemple le nom du dieu Xaldis:

Nominatif: 
 Génitif: 
 Intensif du génitif: 
 Datif: 
 Intensif du datif: 
 Accusatif: 
 Instrumental: 
 Intensif de l'instrumental: 
 Ablatif: 
 Démonstratif: 

Cette déclinaison, d'une extrême richesse, ne ressemble ni à celles des idiomes aryens, ni à celles des idiomes touraniens, mais elle est, au contraire, étroitement apparentée avec les formes toutes particulières de la déclinaison géorgienne, qui donne pour les mêmes thèmes finaux:

Nominatif:	— <u>i</u>	— <u>a</u> .
Génitif:	— <u>is</u> , <u>isa</u> .	— <u>is</u> , <u>isa</u> .
Datif:	— <u>sa</u> .	— <u>sa</u> .
Accusatif:	— <u>ei</u> .	— <u>i</u> .
Instrumental:	— <u>itha</u> .	— <u>atha</u> .
Ablatif:	— <u>isagan</u> .	— <u>asagan</u> .
Démonstratif:	— <u>aman</u> .	— <u>man</u> .

L'analogie, pour le voyez, est tout à fait remarquable; seulement le géorgien n'a plus ces formes secondaires et intensives dont je crois qu'on chercherait vainement des exemples dans d'autres langues que celle des inscriptions cunéiformes de l'Arménie, et qui sont produites par l'addition de la syllabe ni à la terminaison simple du cas.

Les terminaisons du pluriel sont identiques à celles du singulier, seulement on insère entre les signes phonétiques de ces finales et le mot, écrit soit phonétiquement soit idéographiquement, la notation idéographique du pluriel, , qui correspond bien évidemment à une indication prononcée

des noms, la plupart des formes marquent encore ou sont douteuses. Mais le peu que j'ai pu en constater ressemble surtout au géorgien, par exemple la formation du présent de l'indicatif en *bi*. Il en est de même des quelques mots du vocabulaire dont on parvient à déterminer le sens avec une certaine chance d'exactitude. Ils se rapprochent du géorgien plus que d'aucune autre langue.

Cependant, si l'idiome paraît tenir par la grammaire exclusivement et de très près au géorgien, l'existence d'un élément aryen dans le vocabulaire, où il occupe une certaine place, est difficilement contestable. Nous en avons une preuve manifeste dans le mot *xinis*, qui, s'ajoutant à la suite d'un nom propre, dénote la filiation :

Menuas	Menuaxinis,	"fils de Menuas,"
Argistis	Argistixinis,	"fils d'Argistis,"
Beliddaris	Beliddurixinis,	"fils de Beliddaris."

C'est le sanscrit *ganana*, de la racine *gan*, le zend *gante*, arménien *géd*, grec *gévros*, latin *gens*, irlandais *ginél*, cymrique *cegal*, gothique *kuni*, ancien allemand *chunai*. de mot *paris*, *paris* ou *parinini*), « protection, » qui figure dans une des formules religieuses les plus habituellement répétées (voy. Hincks, *mém. cit.* p. 406), semble devoir être rapproché du radical sanscrit *pri*, « défendre, protéger. » Je recon-
- nais avec encore plus de certitude la racine qui est en sanscrit *bhar*, en perse *bara*, en grec *φέρω*, en latin *fero*, en gothique *baira*, en lithuanien *paru*, dans le thème verbal *paru*, employé à un grand nombre de reprises dans le sens de « porter, emporter, enlever, » et appliqué au butin : *parubi*, « j'ai emporté, » ou « j'emporte » comme dépouilles.

La présence de cet élément aryen dans la langue et dans son vocabulaire n'est pas moins marquée dans les noms propres de lieux, d'hommes ou de divinités. Ainsi quand nous voyons *Sar-yukin* parler d'un dieu de l'Arménie qu'il appelle *Bagmaïtur* (*Inscr. des Fastes*, l. 76; *Inscr. des Annales*: Khorsabad, salle II, plaque 14, B. 78; salle V, plaque 18, B. 120), il n'y a

pas moyen de reconnaître dans ce nom une forme toute iranienne, Paga-mazda, en parallèle exact avec Alura-mazda. Quant aux noms géographiques, le plus caractéristique de tous est aussi celui qui joue le rôle le plus important. Il est impossible, en effet, de ne pas assimiler le nom d'Urardi ou Urarti, 𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴, à celui de l'Algarattha dont M. Oby (Le berceau de l'espèce humaine selon les Indiens, les Perses et les Hébreux, Amiens, 1858) a si bien établi la place capitale dans les traditions primitives des Aryas sur le berceau de l'humanité et de leur propre race.























Au reste, si les grammairiens de la Géorgie ont parfaitement raison de soutenir l'entière originalité de leur langue, qui est sans affinités directes avec les idiomes de toute autre famille (voy. la Gazette littéraire de Tiflis, janvier 1852, p. 19-24), le géorgien présente aussi dans son vocabulaire une part considérable de mots d'origine incontestablement aryenne. Elle y est même assez développée pour que Brosset ait pu l'en étayer pour tenter, à tort, de rattacher cette langue à la famille aryenne (Journal asiatique, mai 1853 et novembre 1854). Sans doute, comme l'a très bien remarqué le prince Théimouraz, une bonne portion de ces mots, qui sont purement persans, ont été introduits à une époque relativement récente, sous la domination persane; ils forment dans la langue une sorte de superfluité et sont presque toujours doublés d'un mot réellement indigène, qui a le même sens, on à peu près. Mais en même temps on ne peut douter qu'une autre portion de l'élément aryen du vocabulaire ne soit d'introduction plus ancienne et n'ait pris de très bonne heure droit de bourgeoisie dans l'idiome géorgien; c'est ce qu'a proclamé notre grand Eugène Burnouf (Journal des savants, mars 1855), qui a remarqué que des mots de ce genre s'étaient naturalisés jusque dans les parties les plus essentielles et les plus vitales de la langue, comme dans la série des pronoms. C'est encore un point de contact entre l'idiome des vieilles inscriptions cunéiformes de l'Arménie et le géorgien.

Ainsi les données de la philologie, cette « algèbre des sciences historiques, » comme on l'a nommée, ce puissant et souvent presque unique levier de la reconstitution de l'ancienne ethnographie, révèlent la population primitive de l'Arménie, au nord des Alkhadi ou Chaldéens des monts Gordyziens — sur lesquels je reviendrai dans une autre lettre — comme ayant été jusqu'à la fin

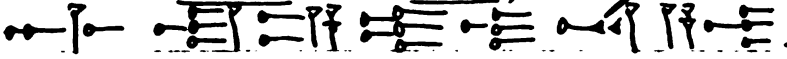
du VII^e siècle avant notre ère de la même race que les Géorgiens et quelques peuples actuels du Caucase, même cependant dès avant le IX^e siècle d'une certaine proportion d'éléments aryens, qui étaient loin d'y être encore prédominants. C'est cette population primitive, entièrement distincte des Arméniens proprement dits, que désigne évidemment dans l'éthnographie de la Genèse (X, 3) le nom de תִּרְמָזָה, appliqué encore aux habitants de l'Arménie par Eséchiel (XXVII, 14, XXXVIII, 6), au temps même où ont été gravées la plupart des inscriptions jusqu'à présent connues de Van et des autres parties du pays. Et il est curieux de remarquer à ce sujet que si les Arméniens prétendent descendre de Haïgh, fils de Thorgom (Mos. Choren. I, 4 et 9-11; Euseb. Armen. chron. p. 12; cf. Ritter, Esthlande, t. X, p. 358 et 585), les Géorgiens, dans leurs traditions nationales, revendiquent également Thorgomass comme leur ancêtre (Klaproth, Reise in den Kaukasus, t. II, p. 64 et suiv.).

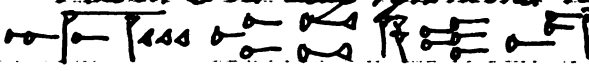
Mais ce qu'il y a de plus frappant et de plus marqué dans l'idéisme des inscriptions cunéiformes de l'Arménie, c'est l'absence de toute parenté, même éloignée, avec l'arménien. Le peuple qui a gravé ces inscriptions et qui jusqu'au VI^e siècle était maître exclusif du pays n'avait rien de commun avec les Arméniens; il devait en différer radicalement par la race comme par le langage, et ce ne peut être qu'après la date des dernières inscriptions de Van qu'a eu lieu l'établissement des Arméniens proprement dits, qui repoulaient vers le nord l'ancienne population, la rejetant sur le pays que les anciens appelaient Ibérie et les modernes Géorgie. Et en ceci nous arrivons à une conclusion analogue à celle à laquelle nous ont conduit nos recherches sur les annales de la Médie, c'est que la prise de possession du massif montagneux compris entre l'Halys et la Mer Caspienne par des populations de race exclusivement aryenne remonte bien moins haut qu'on ne l'a cru généralement jusqu'ici; elle n'eut lieu en réalité que du VIII^e au VI^e siècle avant l'ère chrétienne, et jusque là la Médie et la Cappadoce étaient habitées par des peuples tartaro-finnois, Mèdes huraniens, Moschiens et Tibaréniens, tandis que l'Arménie l'était par un peuple se rattachant à ceux du Caucase.

Ce que nous venons de constater pour la langue s'observe aussi, non pour les traditions historiques, car j'ai déjà dit tout à l'heure qu'il n'existe réellement

pas de tradition nationale arménienne pour l'époque qui nous occupe, et quant au livre de Mas. Abbas Catina nous allons plus loin qu'on y trouvait un unique souvenir des rois des inscriptions de Van — mais dans le domaine de la religion. Les inscriptions cunéiformes de l'Arménie ne contiennent aucune mention des dieux nationaux du peuple arménien proprement dit, tels que nous les font connaître ses écrivains, d'Anahid, de Scharad, de Vahagn et de Mané. En revanche, les dieux qui y figurent constamment sont absolument ignorés des historiens arméniens et des traditions nationales. Ces dieux sont les mêmes sur tous les monuments, qu'ils proviennent des environs d'Erzeroum comme de Van ou de Pélos. De même qu'une unité ethnique et linguistique complète existait dans la vieille population de l'Arménie, sous son morcellement politique en un grand nombre de royaumes indépendants, de même une unité religieuse aussi absolue s'y faisait remarquer et servait de lien entre toutes les fractions du peuple. Cette religion consistait principalement dans l'adoration d'une triade tri-prime, au-dessous de laquelle s'échelonnait le peuple des divinités inférieures, et qui est invoquée en tête de tous les textes épigraphiques, sans exception. Le premier personnage en est appelé Xaldis,      ou     , dans les inscriptions indigènes, et Sar-yukin le cite, sous le nom de Xaldia,    , comme le dieu principal de l'Arménie (*Insur. des Fastes*, l. 76; *Insur. des Annales*: Khorsabad, salle II, plaque 14, B. 78; salle V, plaque 18, B. 120). Pour les deux autres, les textes épigraphiques les écrivent idéographiquement par les signes qui désignent chez les Assyriens les dieux Bin et Samaï,   et  , soit seuls, soit suivis des désinences des cas de la déclinaison. Il est donc évident que ces dieux, quels que fussent leurs noms, personnifiaient également, l'un l'atmosphère, l'éther, le ciel lumineux, l'autre le soleil, ce qui assure, pour compléter la triade, à Xaldis le caractère d'un dieu lunaire. Ce n'est cependant pas parmi eux qu'il faut chercher le Bagmaštur ou Baga-mazda associé à Xaldia dans les récits des guerres de Sar-yukin, car l'idéogramme du dieu du soleil est quelquefois accompagné du complément phonétique bi avant la désinence du nominatif,    , ce qui établit d'une manière positive qu'il se terminait en nis, et une variante de la formule d'invocation à ces trois dieux (*Schultz* n° 14,

l. 15) semble donner la lecture phonétique du nom du dieu de l'atmosphère, en l'écrivant Laeisbas ou Teisbas, car le premier signe peut prêter au doute, ~



Xaldis et ses deux syntheones sont fréquemment appelés dans les inscriptions ~ , « les dieux de Diyana » ou « de Diy », car il n'est pas sûr que la terminaison ra appartienne réellement ici au nom de lieu et ne soit pas celle de l'adjectif ethnique. Cette qualification se rapporte évidemment à quelque canton, dont nous ignorons la situation précise, où leur culte avait son siège principal et le plus fameux. Dans le cours de ses guerres prolongées en Arménie, Sar-yukin jette un temple très vénéré de Xaldis à Musasir (Artina), sur les bords du lac de Van. Le passage relatif à cet événement est très mutilé dans l'Inscription des Annales (Khorsabad, salle II, plaque 13; B. 77), mais voici ce que le monarque assyrien en dit dans l'Inscription des Fastes (l. 74-77): « Je menai avec moi son pays (d'Uzjana, roi de Musasir); je traitai la reine de Musasir en dominatrice. Je tins comme butin « sa femme, ses fils et ses filles, son trésor, tout le contenu de son palais dans son « entier, 20100 captifs et ce qu'ils possédaient, les dieux Xaldis et Dagmashtu, les « dieux, avec leurs nombreux vases sacrés. Quant Uzta, roi d'Urti, apprit le « désastre de Musasir et la capture du dieu Xaldis, son dieu, etc. » Cette scène est représentée dans une série d'intéressants bas-reliefs de la salle XIII du palais de Khorsabad: Botta, Monument de Ninive, t. II, pl. 140 et 141. Le temple du dieu Xaldis, vu de face, est supporté sur un socle carré de forme carrée, et surmonté d'un fronton qui couronne une acrotère dont le galbe rappelle celui du cyprien pyramidal. Une porte surmontée d'un petit fronton s'ouvre au milieu de la façade, que décorent quatre pilastres carrés. Des boucliers ronds très bombés, de forme circulaire et décorés au centre d'un masque de lion, y sont suspendus; les soldats assyriens qui pillent l'édifice enlèvent des boucliers semblables, des autels à parfums portés sur un seul pied rond, et des tripodes. De chaque côté de la porte se dresse un mât décoratif terminé au sommet en forme de cyprien pyramidal. Au-dessus de l'entrée, à gauche, est placé un groupe, évidemment de ronde-bosse, représentant la vache qui allaite son veau, cet emblème si capital dans toutes

les religions de l'Asie antérieure (voy. De Longpérier, Bullet. archéol. de l'Athén. franç. 1855, p. 24). En avant du temple et au pied de son tomba-
-lement on voit deux grands baigns à eau lustrale, véritables a-mers d'airain,
à fond arrondi, portés sur des trépieds en jambes de bœufs. Tout dans cet
édifice offre le cachet de l'art assyrien; on y voit que ce n'était pas seu-
-lement leur système d'écriture que les anciens habitants de l'Arménie
avaient emprunté à l'Assyrie.

Il faut en venir, sous le voyage, à la conclusion de sir
Henry Rawlinson: « la langue d'Urardi n'avait aucune affinité avec
« l'arménien moderne. La race qui parle ce dernier idiome paraît dans la réalité
« avoir émigré de Phrygie et s'être graduellement emparé des montagnes de
« l'est, en chassant ou en absorbant les anciens Urardi, et en substituant à
« la place de ceux-ci son propre nom, son langage, sa religion et ses traditions.
Mais si cette conclusion est en désaccord avec les opinions généralement
recues chez les Orientalistes modernes, elle cadre de la manière la plus heureuse
avec le témoignage d'Hérodote, qui distingue formellement en Arménie deux
peuples sans aucun rapport d'origine: les Alarodiens dans l'Arménie Ma-
-jeure (III, 94, et VII, 79), entre les Colchiens et les Saphires, les mêmes que
les Ibères des autres écrivains antiques (voy. George Rawlinson, p. 229-232
du tome IV de sa traduction anglaise d'Hérodote), d'un côté, et les Matieni
de l'Altopatène, de l'autre côté; puis les Arméniens, que la géographie de l'histoire
connaît seulement dans la portion occidentale du pays, sur le haut Euphrate
(I, 194), près de la Phrygie (VII, 73) et dans les montagnes où l'Halys prend
sa source (I, 72). Or, les Alarodiens représentent certainement l'ancienne
race dont nous venons de rechercher l'origine et à laquelle on doit les inscrip-
-tions cunéiformes de l'Arménie. « Alarud, dit très justement sir Henry Raw-
« -linson, est une pure variante d'Ararud, les articulations l et r ne se
« distinguant pas dans l'organe des anciens Perses, et Ararud établit le
« passage entre l'Ararat de l'écriture et l'Urardi ou Urarti des inscriptions
« assyriennes. » C'est en vertu de cette précieuse distinction d'Hérodote que je
propose d'appliquer l'épithète d'alarodiennes à la langue et aux inscriptions

dont je vous entretiens, cette langue n'ayant rien à voir avec l'arménien et étant positivement celle du peuple que les Assyriens appelaient Urti, c'est à dire des Urtiens de l'historien d'Halicarnasse.

Quant aux Arméniens proprement dits, c'était une tradition générale dans l'antiquité classique qu'ils étaient issus de la Phrygie et appartenaient à la même race que les Phrygiens: Ἀπέρριοι Φρυγῶν ἄπ' αὐτοῖς, dit Hérodote (VII, 73). Les témoignages les plus sérieux affirment que les deux peuples parlaient des idiomes extrêmement voisins: Ἀπέρριοι τὰ γένοιτο ἐκ Φρυγίας καὶ τῶν κοινῶν ποδὴν φρυγισκοῖσι, Endor. ap. Eustath. ad Dionys. Perieg. v. 594; cf. Steph. Byz. v. Ἀπέρρια. Et en effet les mots phrygiens parvenus jusqu'à nous, qui sont manifestement aryens et tenant par certains côtés au zend (voy. Glossae phrygicæ, dans P. Boettcher, Asia, p. 50 et suiv.; Hatten, Ueber die lykischen Inschriften und die alten Sprachen Kleinasien, dans la Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 375 et suiv.), sont liés de très près à ceux du vocabulaire arménien (voy. Jorda, De ariana lingua gentisque armeniacæ indole, Berlin, 1847, in-8°).

La race phrygienne s'étendait dans tout le nord de l'Asie Mineure; elle occupait, outre la Phrygie proprement dite, la Mysie et la Troade, contrées qui constituaient ce qu'on appelait la Petite Phrygie (Strab. XII, p. 571), et elle s'avancait même jusque dans la Lycie (Strab. XII, p. 542 et 571). On sait que la Galatie n'était qu'un démembrement de la Phrygie, qui prit son nom des Gaulois qui vinrent s'y fixer dans le III^e siècle avant notre ère (Strab. XII, p. 565). Ainsi la nation des Phrygiens s'étendait depuis le littoral de l'Helléspont et de la Mer Égée jusqu'à l'Halys (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 32 et suiv.). Les Mariandyniens et les Caucones se rattachaient à la même famille (Strab. XII, p. 542); la Bithynie était aussi, dans le principe, une dépendance de la Phrygie (Strab. XII, p. 565). La véritable appellation nationale de cette race était Bruges (Hérodote VII, 73; Strab. VII, p. 295; X, p. 471; Steph. Byz. v. Βρύγες), nom qui présente une analogie remarquable avec celui des Brigues des traditions indiennes (voy. Langlois, Mém. de l'Acad. des Ins. nouv. ser. t. XIX, 2^e part., p. 339). Mais une tradition non moins constante que celle qui donnait les

Arméniens originaires de Phrygie, faisait venir les Phrygiens de la Thrace en Asie Mineure en franchissant le Bosphore (Herodot. VII, 73; Xanth. hyd. ap. Strab. XIV, p. 680; Conon. Narrat. 1), migration antérieure de plusieurs siècles à la guerre de Troie, puisqu'Homère représente déjà les Phrygiens comme un des peuples les plus considérables de l'Asie Mineure à l'époque de cette guerre (Iliad. 3, v. 862 et suiv., 5, v. 184 et suiv.; 17, v. 717; cf. Hœck, Kreta, t. I, p. 109 et suiv.) et qu'on fait de Pélops un Phrygien venu d'Asie Mineure en Grèce (Herodot. VII, 8 et 11; Strab. VII, p. 321). Au temps d'Herodote (VI, 45) il y avait encore en Thrace un peuple de Bryges. Le même fait d'être arrivés de Thrace en Asie Mineure est attesté pour les Bithyniens (Herodot. I, 38; Thucyd. IV, 78; Strab. XII, p. 542), dont nous venons de constater la parenté avec les Phrygiens. Il semble donc résulter d'un tel ensemble de traditions que ce groupe de peuples, en venant du berceau commun de la race aryenne, au lieu d'opérer sa migration directement par l'Asie Mineure et l'Arménie, aurait été de ceux qui contournaient le Pont-Euxin, serait descendu sur la Thrace et de là, revenant vers l'Est, aurait passé dans l'Asie Mineure. Les traditions lui attribuant cet itinéraire sont confirmées par les faits que nous venons d'établir pour l'ethnographie de l'Arménie jusqu'au VII^e siècle avant notre ère, puisqu'il résulte de ces faits que les Arméniens proprement dits, au lieu de représenter l'antique arêt d'une partie de la nation dans une des étapes de la route, vinrent réellement de la Phrygie et s'avancèrent graduellement d'ouest en est, à une époque relativement assez rapprochée de nous, dans le massif des montagnes arméniennes.


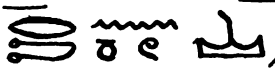

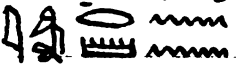
L'époque où un peuple originaire de la Phrygie commençait à s'introduire dans une portion de l'Arménie est déterminée par un curieux passage de Jérémie. Ce prophète menace Babylone, alors gouvernée par Nabu-Kudurri-uzur, de la prochaine invasion des Mèdes et des peuples qui marchaient sous leur bannière, parmi eux il nomme les habitants de l'Arménie et les place tous « les rois de 𐤒𐤕𐤕𐤕, de 𐤒𐤕 et de 𐤒𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕. (L1, 27). Les deux premiers noms n'offrent pas de difficultés: 𐤒𐤕𐤕𐤕 est nos Urti ou Alarodiens, quant à 𐤒𐤕, j'ai essayé d'établir dans ma

précédente lettre (p. 22) qu'il désignait le pays de Van, dont l'orthographe assyrienne est susceptible des deux lectures Yanna ou Mauna. Pour 𐤅𐤊𐤅𐤍, c'est un nom de peuple que le chapitre X de la Genèse fournit déjà et place dans la descendance de Japhet, à côté de Riphat ou Diphat (les Bithyniens et les Paphlagoniens : Joseph. Ant. Jud. I, 6, 1, cf. Bochart, Phaleg, l. III, c. 10) et de Gomer (les Cimmériens). Les meilleurs critiques rapportent ce nom à la race phrygienne (Bochart, Phaleg, l. III, c. 9; Ch. Lenormant, Introduction à l'histoire de l'Asie Occidentale, p. 306; Knobel, Völkertafel der Genesis, p. 38 et suiv.) et l'identifient à celui d'Alcanius, qui se reproduit dans toutes les parties du domaine de cette race. Les géographes anciens signalent en effet un district d'Alcania, habité par des Phrygiens et des Mysiens (Homer. Iliad. B, v. 862 et suiv.; N, v. 791; Strab. XII, p. 564; Plin. Hist. nat. V, 40; Steph. Byz. v. Assaria), un lac Alcanien, sur les bords duquel était située Nicée (Strab. XII, p. 565), un fleuve Alcanius dans la Bithynie occidentale (Plin. Hist. nat. V, 40 et 43; Phot. V, 1, 4), et un second lac Alcanien dans le midi de la Phrygie (Arrian. Exped. Alex. I, 29; Aristot. De mirab. 54). En avant de la Troade on rencontre les îles Alcaniennes et le port Alcanien sur la frontière de cette province et de la Lydie (Plin. Hist. nat. V, 32 et 38). Dans le cycle des légendes troyennes, le nom d'Alcanius est porté par un fils de Priam (Apollodor. III, 12, 5) et par le fils d'Enée, appelé aussi Eurytion (Dionys. Halicarn. I, 65; Tit. Liv. I, 3; Serv. ad Virgil. Aeneid. I, v. 267). Bochart (loc. cit.), Michaelis (Specil. geogr. Hebr. I, p. 62), Schlosser (Nordische Geschichte, p. 283), Hase (Entdeckungen, t. I, p. 19 et suiv.) et Knobel (Völkertafel der Genesis, p. 40) ont aussi comparé, avec toute apparence de raison, 𐤅𐤊𐤅𐤍 au nom grec de la Mer Noire, d'abord πῶλος à ἕσρος (Strab. VII, p. 298; Diod. Sic. IV, 40; Plin. Hist. nat. IV, 24 et VI, 1) ou à ἕσρος (Pindar. Pyth. IV, v. 361; Euripid. Iphig. Taur. v. 218), puis πῶλος et ἕσρος. Il paraît probable que cette appellation a été d'abord empruntée à l'un des principaux peuples qui habitaient les bords du Pont-Euxin, et que l'étymologie signification tirée du grec n'est venue que plus tard. Or, la transformation en ἕσρος d'un nom que les Hébreux avaient transcrit 𐤅𐤊𐤅𐤍 est tout à fait parallèle à la transformation de תפרא pour פרת,

en *Evpa'lyz*. Il n'y a donc pas à douter que dans la géographie biblique *ἸϷῶα* désigne la Phrygie, ou plus exactement la race qui la peuplait, et, appliqué à l'Arménie dans le chapitre LI de Jérémie, ce nom y caractérise avec certitude la partie de la population originaire de la Phrygie, c'est à dire les Arméniens proprement dits.

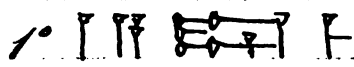
Nous avons vu tout à l'heure qu'au temps d'Hérodote ce dernier peuple occupait encore un territoire assez restreint et que les antiques Alarodiens tenaient toujours la plus grande portion du pays. Ceci est d'accord avec la mention que fait l'inscription de Behistoun (table III, l. 78 du texte perse, et table III, l. 36 du texte médique) d'un personnage arménien important que son nom rattache avec certitude à la race primitive, en effet, ce nom qui est dans la version perse *Ḫaldita*, et dans la version médique *Ḫaldida*, est manifestement composé de celui du dieu national des Alarodiens, *Ḫaldi*. Cependant il paraît probable que dès lors, s'ils ne formaient une population compacte que dans certains cantons, les Arméniens proprement dits dominaient sur toute la contrée et lui avaient au moins fourni la maison royale, car dès le règne de Darius le nom d'*Armīna*, *Ḫarmīna*, s'étend dans les inscriptions perses à tout l'ensemble de l'Arménie. N'y aurait-il pas un rapprochement à établir entre ce fait et les exploits guerriers attribués à Dikran I^{er}, contemporain d'Assyaze et de Cyrus, avec lequel commencent seulement les vraies traditions nationales des Arméniens, et qui semble le premier roi proprement arménien ayant un caractère historique réel dans les récits de Moïse de Khorène ?

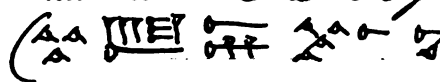
Dans tous les cas, les faits que nous venons de constater et qui établissent la date récente à laquelle les Arméniens proprement dits se fixèrent dans le pays auquel ils donnèrent leur nom, ainsi que l'existence antérieure d'une race toute différente, les *Uratī* ou Alarodiens dans la même contrée, ne permettent pas de conserver l'opinion de M. Brugsch (*Geographische Inschriften Äthagyptischer Denkmäler*, t. II, p. 38), suivie ailleurs par moi même (*Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3^e édition t. I, p. 374, 384 et 399), laquelle reconnaît les Arméniens dans les *Ramēni*.

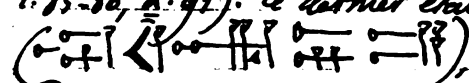
 , dont il est à plusieurs reprises fait mention dans les documents hiéroglyphiques relatifs aux guerres des Pharaons de la XVIII^e et de la XIX^e dynastie, particulièrement de Tout-ous III et de Séthi I^{er}. Les Remenen faisaient, du reste, partie de la confédération des Rotennu, , qui embrasait le nord de la Syrie et la Mésopotamie. Le type de leur visage sur les monuments, comme M. Broussé le reconnaît lui-même, est entièrement sémitique. Ils habitaient un pays montagneux, couvert de forêts, et un grand bas-relief du mur extérieur de la salle hypostyle de Karnak les représente coupant les arbres de ces forêts sous les yeux de Séthi I^{er} pour la construction de navires: Rotellini, Monumenti storici, fol. XLVI, n°1. Ici donnerait une assez grande vraisemblance à l'opinion des savants anglais, qui, sic Gardner Wilkinson en tête (Manners and customs of ancient Egyptians, 3^e édition, t. I, p. 386), proposent d'y voir les habitants du Liban. Mais nous ne pouvons en effet le lire Remenen aussi bien que Remenen, le signe initial représentant un l comme un r, deux articulations que l'organe égyptien ne distinguait pas nettement; et Remenen ne diffère de  que par la permutation de l et de m, si habituelle dans toutes les langues. On pourrait cependant objecter que la situation du Liban est peut-être un peu trop méridionale pour celle des Remenen ou Remenen. C'est l'opinion de M. le vicomte de Rougé et de M. Maspero, que j'ai consultés à ce sujet et qui regardent les Remenen comme un peuple inconnu de la Syrie septentrionale, en-deçà de l'Euphrate. Mais en tous cas ceux-ci ne sauraient être identifiés aux Arméniens, qui n'avaient point encore fait alors leur apparition dans l'histoire. Au reste, avec les règles très rigoureuses pour la transcription des noms propres étrangers que suivaient les hiéroglyphes de la XVIII^e et de la XIX^e dynastie, ils n'eussent jamais omis l'a initial dans le nom des Arméniens. Celui-ci eût été sans doute pour eux  Armenen, mais certainement pas Remenen.

Il me reste maintenant, pour achever de répondre à vos questions, à passer en revue les différents rois d'Urti ou des Assyriens que nous font connaître les inscriptions cunéiformes, assyriennes ou indigènes, et à résumer le peu que ces inscriptions apprennent de leur histoire.

Le premier monarque assyrien qui se heurta aux Alas-
-diens fut Salmanu-âsir IV. Assur-nasir-pal n'avait pénétré que dans
une portion de la contrée située au sud-ouest des lacs de Van et d'Ourouniakh,
région à laquelle s'étendait dans la nomenclature géographique des Assyriens
le nom de Ma'iri, pris dans la plus large acception, car il se restreignait aussi;
et plus souvent, au cours supérieur des deux fleuves de l'Euphrate et du Tigre.
C'est dans sa 15^e campagne, rapportée par moi à l'année 851 av. J.C., que
Salmanu-âsir combattit pour la première fois un roi d'Urarti; il est
appelé:

1°  Arame.

L'armée assyrienne opéra alors dans le pays de Ma'iri. Elle parvint d'abord
aux sources du Tigre, où le conquérant minivite éleva une nouvelle stèle
commémorative de son passage. De là on entra dans le district de Turibun
() qui paraît avoir correspondu à la Taurunide
des géographes classiques et finalement on pénétra sur le haut Euphrate, dans
la partie de son cours située à l'ouest et au nord-ouest du lac de Van. Le
canton appartenait à Arame d'Urarti, et les Assyriens prirent et brûlèrent
un grand nombre de villes de ce pays jusqu'aux sources de l'Euphrate, où
s'arrêta leur marche vers le nord (Cauvoux de Nimroud: d. 16, l. 46-49; 47,
l. 28-33; Obélisque de Nimroud, l. 92-93, d. 92).

Il importe de ne pas confondre le roi d'Arménie dont
il est question dans ce récit avec un autre personnage du nom d'Arame,
mentionné par Salmanu-âsir à l'occasion de sa 10^e campagne (Cauvoux
de Nimroud: d. 15, l. 29-34; 46, l. 17 et 18; 47, l. 19-21; Obélisque de Nimroud,
l. 85-86, d. 91). Ce dernier était en effet un prince syrien, dont la capitale, Armi
() se trouvait placée entre Harkemisch et les Etats de
Damas et de Hamath.

Dans sa 27^e campagne, en 839, le même Salmanu-âsir
IV eut de vechef affaire au royaume d'Urarti. Mais il n'était plus gouverné
par le prince qui y régnait 17 ans auparavant. Arame avait eu pour successeur

2°  Seduri.

La campagne ne fut pas conduite par le roi d'Assyrie en personne, mais par son

tartan, nommé Dayan-Adur. L'armée assyrienne alla jusqu'au fleuve Arzania (𐎠𐎼𐎫𐎠𐎧𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎧𐎺𐎠𐎧𐎺), dont on ne peut hésiter un seul instant à admettre l'identité avec l'Arzania, que les écrivains grecs et latins signaient comme un important affluent de l'Euphrate, passant auprès d'Ursamotat (Plutarch. Lucull. 31; Tacit. Annal. XV, 15; Plin. V, 24). Elle franchit cette rivière, et ce fut tout après qu'elle livra aux troupes de Saduri une grande bataille, que l'inscription de l'obélisque de Nimroud dit avoir été complètement victorieuse (l. 144-146, l. 95). Les événements de cette campagne, vous le voyez, eurent environ le même théâtre que ceux de la 10^e, et les deux récits s'accordent à déterminer jusqu'où s'étendait alors vers le sud l'autorité directe des rois d'Urti.

La 30^e campagne de Salmanu-âsir fut encore dirigée contre les pays arméniens, mais sans pousser jusqu'à l'état d'Urti. Le roi resta de sa personne à Kalay, et son tartan, Dayan-Adur, opérant au nord du Zab supérieur, traversa d'abord victorieusement les contrées de Xubuska et de Malaxis, puis entra dans le pays de Yanna. Il y promena la dévastation, ainsi que dans celui de Xarru, d'où il revint enfin par le pays de Barsua, où le roi se rendit lui-même pour percevoir les tributs (Obélisque de Nimroud, l. 159-174, l. 96 et 97). La situation géographique des différents cantons dont il est ici question a été déjà déterminée dans ma lettre précédente. En revanche, l'année suivante (835 av. J. C.), dans la 31^e campagne, on s'avance plus au nord. Le roi envoya d'abord en avant, dès l'ouverture de la saison des opérations militaires, le tartan Dayan-Adur, qui fit une marche heureuse au travers du pays de Xubuska et soumit au tribut son roi, nommé Data. Salmanu-âsir rejoignit alors son armée et avec elle réduisit à l'obéissance le pays de Musajir, jus au lac de Van. Pénétrant de là dans le royaume d'Urti, dont le texte de l'obélisque de Nimroud ne nomme pas à cette occasion le monarque — c'était sans doute le même que quatre ans auparavant, lors de la 27^e campagne — il se vante d'y avoir pris 46 villes et de les avoir livrées aux flammes. Le retour eut lieu par les contrées de Kilzan, Barsua et Mamri; mais je n'ai pas à m'en occuper ici, car il n'intéresse pas mon sujet spécial, et d'ailleurs j'ai extrait déjà, dans ma précédente lettre, les renseignements qu'il fournit sur la Médie (Obélisque de Nimroud, l. 174-190, l. 97).

Dans la 3^e campagne, en 827, Samsi-Bin III dirigea une grande expédition contre les États du sud-est de l'Arménie. Il opéra dans les pays de Silar et de Na'iri, et recut les tributs de ceux de Xubuskia, Sumba, Vanna, Barua et Talikla. Mais au lieu de continuer sa route vers le pays d'Urti, il se porta au nord-est, sur Mera et Gisatbunda (Stèle, col. 2, l. 34-59; col. 3, l. 1-6: W. A. I. i, 30), d'où il rebattit sur l'Atropatène (Stèle, col. 3, l. 26-67: W. A. I. i, 30 et 31).

Une fois que les armes assyriennes eurent commencé à se porter en Arménie et à tenter la conquête du pays des Alarodiens, elles y revinrent fréquemment, et de grands efforts furent dépensés par les monarques de Ninive pour arriver à réduire cette région à une entière obéissance. Dans un espace de 70 ans, le Canon des éponymes (W. A. I. ii, 52, 1) nous montre les expéditions suivantes dirigées contre les différentes parties de l'Arménie:

Règne de Bin-luxu III:

- Eponymie de Bel-edil-il, printemps de 814. — Vers le pays de Vanna.
 " " Rubu-Bel, printemps de 813. — Vers le pays de Vanna.
 " " Nire-Sarri, printemps de 807. — Vers le pays de Na'iri.
 " " Manduk-bel-usur, printemps de 806. — Vers le pays de Na'iri.
 " " Mannu-Ki-Asur, printemps de 800. — Vers le pays de Na'iri.
 " " Musallim-Samdan, printemps de 799. — Vers le pays de Na'iri.
 " " Samdan-yakim-ax, printemps de 796. — Vers le pays de Na'iri.
 " " Bin-mušammir, printemps de 795. — Vers le pays de Na'iri.
 " " Balata, printemps de 793. — Vers le pays de Na'iri.

Règne de Salmannu-āsir V:

- Eponymie de roi, printemps de 787. — Vers le pays d'Urti.
 " de Samsi-Il, printemps de 786. — Vers le pays d'Urti.
 " " Manduk-urxanni, printemps de 785. — Vers le pays d'Urti.
 " " Bel-mušēšir, printemps de 784. — Vers le pays d'Urti.

Éponymie de — Alîus-pa, printemps de 782. — Vers le pays d'Urarti.

" " Is'ar-duri, printemps de 780. — Vers le pays d'Urarti.

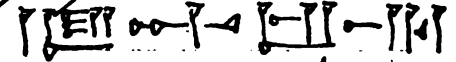
Règne d'Alîus-edil-il II:


Éponymie de Musâkîm - Samdan, printemps de 766. — Vers le pays de Ma'iri.


C'est en tout seize expéditions en trois règnes; mais, en revanche, on ne voit plus aucune guerre dirigée contre l'Arménie dans toute la dernière partie du règne d'Alîus-edil-il ni dans celui d'Alîus-lîxxu. Ainsi que j'ai eu déjà l'occasion de le dire, la puissance militaire de l'Assyrie subissait alors une décadence momentanée; les rois étaient faibles et des révoltes presque incessantes s'élevaient dans les provinces directes de la monarchie. Le temps des règnes de Bîn-lîxxu III et de Salmanu-âsir V fut, dans toute l'histoire des monarchies assyriennes, celui où leur tyranie, établie par des victoires sanglantes et soutenue par des expéditions à chaque instant multipliées, comme il arrivait dans tous les pays qu'ils aggrégèrent par la force à leur empire, s'exerça le mieux et le plus effectivement sur l'Arménie. Malheureusement nous n'avons que bien peu d'inscriptions du premier de ces princes, et aucune du second; par conséquent aucun document d'origine assyrienne ne nous apprend les noms des rois d'Urarti contre lesquels ils eurent à lutter. Les inscriptions de Van combrent, à ce que je crois, cette lacune. En effet c'est alors, sous l'action de l'influence profonde qu'exerça l'Assyrie sur les contrées arméniennes, que dut, d'après toutes les vraisemblances, avoir lieu l'introduction de l'écriture cunéiforme assyrienne chez le peuple Arménien. Or, nous avons déjà remarqué que l'époque même de cette introduction était représentée, dans les inscriptions n° 1 et 36 de Schulz et dans une des copies inédites de M. Lagarde, avec les deux étapes successives de la rédaction des textes en langue comme en écriture assyrienne et de l'adaptation du système graphique de l'Assyrie aux nécessités de l'expression de l'idéologie indigène. Et ce qui vient confirmer mon opinion sur le date où ce fait se produisit, c'est la frappante analogie du style des inscriptions de Van rédigées en assyrien avec celles des textes épigraphiques d'Alîus-hatir-pal et de Salmanu-âsir IV; cette

analogie est telle qu'elle ne peut manquer de révéler un très étroit voisinage de dates.

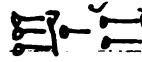
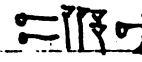

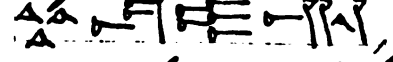
Je rapporte donc avec confiance à la fin du IX^e et à la première moitié du VIII^e siècle avant l'ère chrétienne les trois princes, successifs dans l'ordre des règnes comme dans celui de la généalogie, que font connaître ces monuments épigraphiques.

3°  Lukibri.

4°  Belidduris I^{er}.

5°  Isbunio I^{er}.

Le nom de Belidduris, le prince de qui émanent les inscriptions rédigées en assyrien, y est écrit par deux caractères idéographiques, Belit-dur, les scribes assyriens qu'il avait fait venir ayant, comme ils le faisaient souvent pour les noms propres étrangers, cherché à donner un sens à son nom dans leur propre langue; mais la forme originale indigène de ce nom se restitue avec certitude d'après l'orthographe phonétique qui désigne le roi homonyme d'époque postérieure.

Les trois personnages dont je viens de citer les noms sont incontestablement des rois Alarodiens et appartiennent à la même famille que ceux qui sont mentionnés un siècle après dans les autres inscriptions de Van. On en a la preuve dans l'identité des noms propres de deux d'entre eux avec ceux de princes de la dynastie Alarodienne qui régnaient au VII^e siècle. Contre cette preuve décisive ne saurait prévaloir l'objection qu'on pourrait tirer de cette circonstance qu'ils reçoivent, avec les titres de « roi grand, roi puissant, roi des légions, »  «  I, empruntés au protocole des monarques de Ninive, le titre de « roi de Na'iri, »  , puisé dans la langue assyrienne, au lieu de celui de « roi d'Urarti. » Le récit de la 10^e campagne de Salmann-aris IV nous a fait voir en effet le nom de Na'iri étendu aux provinces que les rois d'Urarti possédaient sur les bords du haut Euphrate. De plus, j'ai déjà parlé à plusieurs reprises de la sorte de suzeraineté, ou du moins d'hégémonie, que les rois d'Urarti exerçaient alors sur les autres Etats de l'Arménie et sur le Na'iri proprement dit, puis dans son sens le plus restreint. Le prince Alarodim portait même des

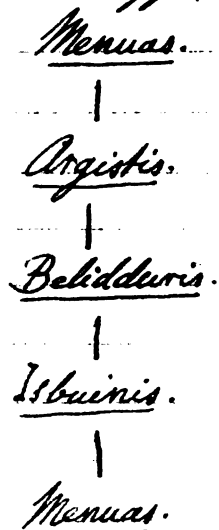
que le but dernier n'en eût pas été complètement atteint. Si le royaume d'Urti, tout en sortant de la lutte inutile et ravagée, put conserver son entière indépendance et ne courba pas la tête sous le joug étranger, il n'en fut pas de même de ses confédérés. Dans les deux cours plénières que Tuklati-pal-āsar tint à Hamath en 737 (d. 50, 45, 69, 2; 69, 1; 67, 1) et à Damas en 731 (II Reg. XVI, 10; II. R. I. 32, 67, l. 57-63), et où il fit venir tous les rois ses vassaux, nous voyons les princes qui s'étaient joints à Sarda apporter humblement leurs tributs au vainqueur, avec ceux de plusieurs autres petits États de la partie orientale de l'Arménie, qui ne sont pas indiqués comme ayant pris part à la guerre, et avec les rois de Tabal (les Tibaréniens) et de Kaska (la Colchide), que l'exemple de la défaite des coalisés arméniens paraît avoir décidés à se soumettre sans coup férir. Les tributaires arméniens de Tuklati-pal-āsar dans ces deux occasions sont Targulur de Ganqumu, Sukumal de Philid, Ušyilti de Tuna (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵), Uxalla de Tayan (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵), Euxumane d'Isfunda (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵) et Urimme de Xubišna (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵) que l'on groupe avec Ušūorme de Tabal (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵) et Dadila de Kaska (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵). Quant à Kuštāšpi de Kumay, il est classé parmi les tributaires de Syrie; la situation géographique de la Commagène permettait de la rattacher indifféremment à l'Arménie ou à la Syrie; mais dans les habitudes des Assyriens on la groupait avec cette dernière région.

Une nouvelle expédition dans le pays d'Urti est encore mentionnée sous le règne du même souverain Ninivite par le Canon des Éponymes, qui la rapporte à l'année d'Atiš - Šallimanni, c'est à dire au printemps de 734. Aucun monument jusqu'à présent connu n'en relate les circonstances. Mais nous pouvons conclure avec certitude qu'elle n'amena pas la soumission de la contrée, de cette circonstance qu'encore en 731 le roi des Alarochiens ne figure pas au nombre des tributaires.

C'est immédiatement après Sarda, le contemporain de Tuklati-pal-āsar II, qu'il faut placer la troisième royauté révélée par la

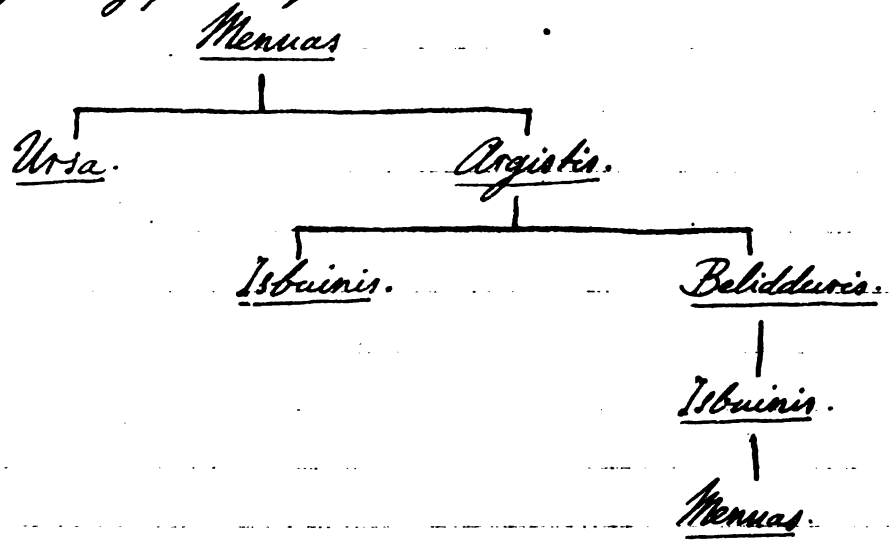
meilleure partie des inscriptions de Van copiées par Schultz et par M. Layard, lesquelles ont été gravées par les ordres des princes qui composent cette série. Hicks (*Journal of the Royal Asiatic Society*, t. IX, p. 388 et suiv.), tout en ne lisant pas encore les noms d'une manière exacte, en a dès 1847 reconnu l'enchaînement généalogique, et la reconstruction de leur tableau de filiation est fort supérieure à celle qu'a proposée quelques années après M. Layard (*Nineveh and Babylon*, p. 401), confondant en un seul personnage les deux Beliddaris et les deux Mennas. C'est là en effet une erreur grave et que les monuments ne permettent pas d'accepter, puisque Beliddaris I^{er} est certainement le plus ancien roi Alarodien dont nous possédions des textes et que Beliddaris II, au contraire, est mentionné, comme nous le verrons tout à l'heure, dans le prisme d'Assur-bani-pal. De même, ce dernier fait une fois constaté, il résulte formellement des inscriptions que Mennas II était le quatrième descendant de Mennas I^{er}.

La série généalogique donnée par la comparaison des différentes inscriptions de Van est en effet la suivante :

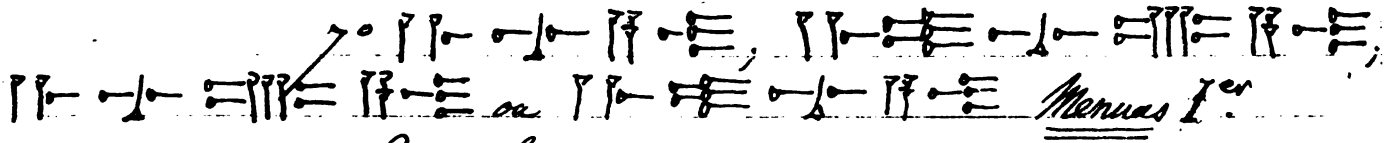


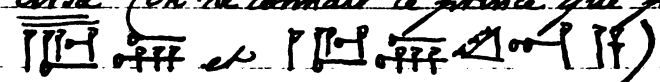
Nous avons là une filiation qui se suit sans interruption, mais représente-t-elle une succession continue de monarques, et pendant cinq générations les rois des Alarodiens se sont-ils transmis la couronne de père en fils ? Ou bien faut-il admettre l'intercalation dans la succession royale de quelques noms appartenant à des frères aînés qui, morts sans enfants, auront laissé le sceptre à un frère ? La première hypothèse semblerait peut-être, à l'abord, plus vraisemblable, mais elle est démentie par d'autres

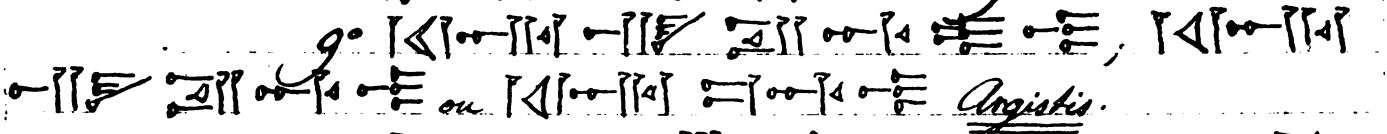
monuments, dont j'aurai l'occasion de parler en leur lieu, monuments d'où il résulte que le tableau généalogique complet serait à dresser ainsi:

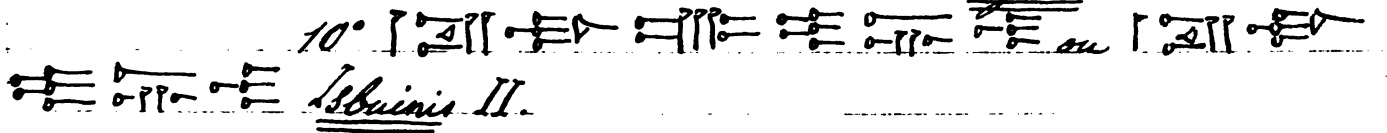


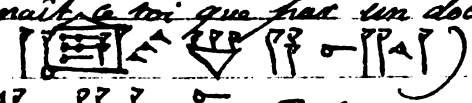
Quant à la succession royale, les intercalations fournies par les mêmes monuments l'établissent de la manière suivante, comme je vais le prouver dans un instant en résumant ce qu'on sait sur le compte de chacun de ces rois:

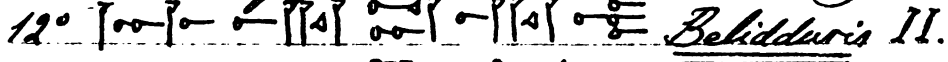
7°  Mennas I.

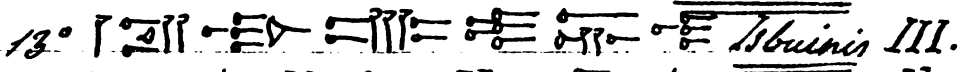
8° Ursa (on ne connaît ce prince que par les textes assyriens, où son nom est écrit ).

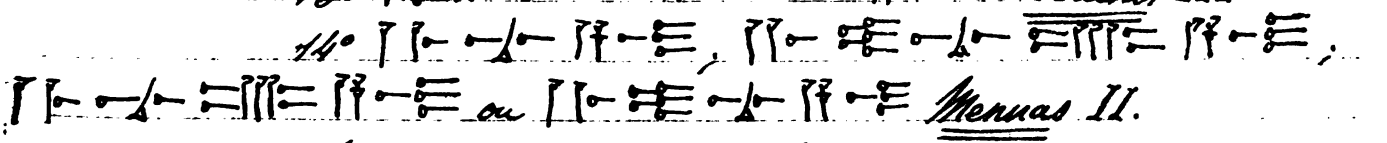
9°  Argistis.

10°  Isbuisin II.

11° Ishtar (on ne connaît ce roi que par un document assyrien, où son nom est orthographié ).

12°  Belidduris II.

13°  Isbuisin III.

14°  Mennas II.

Les points d'attache qui déterminent avec certitude la place historique des rois des inscriptions de Van, sont au nombre de deux: la mention que Sar-yukin fait d'Argistis dans la 14^e année de son règne, et celle

qu'Assur-Bani-pal fait de Béliddeuri dans sa 12^e Campagne.

Mennas I^{er} n'est connu que par les inscriptions de son fils Argisti. Son nom, que nous voyons réparaître une seconde fois dans la descendance, est digne de remarque, on pourrait le rapprocher du ḪḪ donné par la Bible (Jerem. 41, 27) et du Mivvās donné par Nicolas de Damas (ap. Joseph. Ant. jud. 1, 3, 6) comme le nom d'une région de l'Assyrie, si cette dernière appellation ne semblait plutôt, comme je l'ai déjà dit dans ma précédente lettre, être celle du pays de Vanna ou Manna. Dans tous les cas, il doit être nécessairement considéré comme ayant régné sur les Assyriens pendant les dernières années où Eutlati-pal-aïr occupait le trône à Ninive et pendant que Salmanassar VI dominait dans la même cité. En effet, Argisti, fils de Mennas, était contemporain de la fin du règne de Sar-yukin, et dans le commencement du même règne ce n'était pas Mennas qui gouvernait le pays d'Urti, mais Urtā; à dernier est donc formellement à intercaler entre Mennas et Argisti, et par suite on est conduit à le regarder comme un fils aîné de Mennas, qui aurait précédé son frère cadet sur le trône.

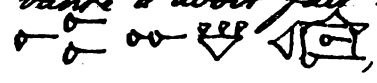
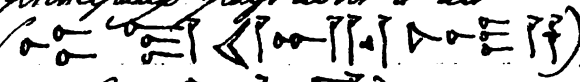


Les monuments originaux d'Urtā ou Urtā'a — car j'ai déjà dit qu'on a les deux formes pour son nom — manquent jusqu'à présent. Mais les récits de ses guerres contre Sar-yukin tiennent une grande place parmi les annales de la dernière période. Même dans ces narrations d'un ennemi orgueilleux, la figure du roi des Assyriens se montre à nous avec un relief très remarquable. Urtā est l'un des plus redoutables adversaires que rencontre alors la puissance assyrienne. Prince guerrier et s'appuyant sur un peuple brave, il a entrepris de rendre au royaume d'Urti son ancien éclat et de rétablir sa suprématie sur les autres États de l'Assyrie, qu'il groupe presque tous autour de lui. Le principal but de ses efforts est de soustraire à la domination assyrienne le royaume de Vanna, que lui dispute énergiquement Sar-yukin. La fortune des batailles le trahit, mais il ne se laisse pas abattre, et, recommençant toujours la lutte, il ne dépose pas les armes jusqu'au jour où une dernière défaite l'oblige au suicide.

Le premier conflit de Sar-yukin et du prince Assyrien eut lieu dans la 3^e année du monarque ninivite (719 av. J. C.). L'ouvrage

même temps que lui (Inscr. des Annales, Khorsabad, salle II, plaque 34, B. 90, salle V, plaque 5, B. 108; Inscr. des Fastes, l. 149-153), il avait envoyé un ambassadeur à Sar-yukin, tandis que celui-ci se trouvait encore à Bit-Yakin en Chaldée, dans le voisinage du lieu où il avait détruit les dernières forces de son adversaire. Mais cet ambassadeur n'avait pas été reçu, car le conquérant ninivite était résolu à tirer un châtiment terrible de la Commagène. Aussi, dès que la guerre de Babylonie et de Chaldée fut complètement terminée, dans la 14^e année de son règne (708 av. J. C.), il marcha sur le pays de Kummux et défait les troupes de Muttallam, que ne parvint pas avoir efficacement soutenu son allié Alarodien. Le roi rebelle fut contraint de s'enfuir dans les montagnes. Après ce premier et décisif succès, l'armée assyrienne prit 62 villes du pays de Kummux, y compris la capitale, où la famille de Muttallam et les trésors tombèrent aux mains du vainqueur. La contrée fut soumise à un satrape assyrien et dut fournir désormais à l'armée du monarque ninivite 150 chars, 1500 cavaliers, 20000 archers et 10000 fantassins ou hoplites.

Vous remarquerez que dans ce récit, après la première mention d'Argisti, roi d'Urti, comme instigateur de la révolte, il n'est plus parlé de lui. La rédaction officielle assyrienne garde un silence significatif à son sujet, et un tel silence tenait déjà de nature à faire supposer que les armes de l'Assyrie n'avaient pas été heureuses avec ce prince. Pas un mot, en effet, n'indique que Sar-yukin, qui avait si bien vengé des entreprises d'Ursa contre la puissance, se soit senti en état d'aller de nouveau dans le pays d'Urti demander compte à Argisti des machinations qui avaient amené le soulèvement de la Commagène. Toute mention des parties de l'Arménie même les plus rapprochées de l'Assyrie, comme le pays de Nannu, cesse pendant la fin du règne et pendant toute la durée de celui de Sin-erib. Mais ces réticences des documents officiels de l'Assyrie nous sont expliquées par les inscriptions de Van, qui suppléent largement à la lacune historique que nous offrirait ici l'épigraphie ninivite.

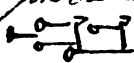
Argisti a fait en effet graver la liste détaillée de ses exploits sur les rochers à l'entrée des grottes sacrées du Khorkhor, dans une immense

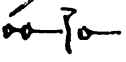
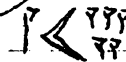
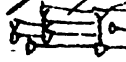
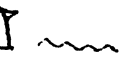

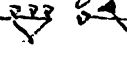
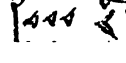
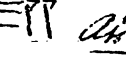



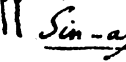
inscription en sept colonnes, ne comprenant pas moins de 300 lignes, divisées en 30 paragraphes (Schultz, n° 2-8). Il s'y vante d'avoir fait des guerres heureuses et prolongées contre les Assyriens, , et d'avoir agrandi son empire dans de très larges proportions par des conquêtes au sud et au nord de ses États héréditaires. Les principaux pays dont il dit s'être ainsi rendu maître sont ceux de Marmua () Ebari () et Mana ou Vana (). Il décrit la prise de leurs villes, l'incendie de leurs temples et de leurs palais, l'enlèvement de nombreux captifs, ainsi que d'une immense quantité de chevaux, de Chameaux, de boeufs, de moutons et d'autre bétail, dont les nombres sont indiqués avec une précision minutieuse pour chaque catégorie de choses. Les deux premiers pays ainsi mentionnés ne peuvent pas encore être déterminés dans l'état incomplet de nos connaissances sur ces monuments, mais des indications d'une nature assez précise semblent de nature à faire considérer le troisième, Mana ou Vana, comme le pays même où l'inscription a été gravée, celui dont Vanna était la capitale. Il est certain, en effet, qu'Argisti fut le conquérant de cette contrée et après l'avoir attachée à la suzeraineté assyrienne la soumit directement au sceptre de la monarchie des Mésodiens. A dater de lui cesse tout vestige de l'existence des rois spéciaux de Vanna, qui, nous venons de le voir, existaient encore à l'état de vassaux plus ou moins fidèles des Assyriens au temps d'Urta et de Sar-yakin. En même temps, tous les rois postérieurs des Mésodiens ont laissé des monuments de leur règne à Van, qui est caractérisé par plusieurs expressions formelles des textes comme ayant été depuis lors une de leurs capitales, et où ils exécutèrent de gigantesques travaux dont les restes font encore aujourd'hui l'admiration des voyageurs (voy. le mémoire de Schultz, Journal asiatique, 3^e série, t. IX, p. 287-323, et Layard, Nineveh and Babylon, p. 394-402).

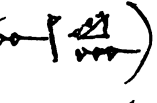
Deux inscriptions relevées par M. Layard dans l'église de Sourp-Sahak à côté de Van et dont les copies sont à Londres, l'une de 40 et l'autre de 26 lignes, mais mutilées au commencement des lignes, appartiennent encore au règne d'Argisti (Layard, Nineveh and Babylon, p. 400). L'une d'elles résume les campagnes du roi, qui s'y vante d'avoir pris 453 villes, brûlé 105

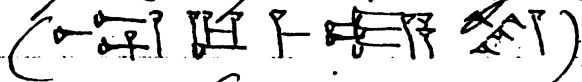
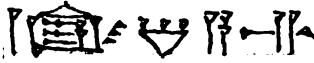
temples et palais, et ramené dans ses Etats 25170 hommes et 2734 officiers captifs, 73700 moutons et une immense quantité de femmes, d'enfants, de bœufs et d'autres bestiaux. Il paraît que les populations auxquelles les rois Alarodiens faisaient la guerre, principalement dans le nord, étaient encore à l'état pastoral et que la nation elle-même attachait un grand prix à la possession de nombreux troupeaux, car ce sont toujours les bestiaux, comptés par milliers, qui forment la plus grande partie du butin enregistré dans leurs inscriptions, et les offrandes aux dieux mentionnées dans les mêmes textes sont aussi toutes de la même nature.

Les inscriptions copiées par Schultz font connaître Beliddur - dur II comme le fils d'Argistis. Mais d'après le prisme d'Artax-Idin on était en droit de supposer qu'il fallait admettre l'insertion d'un règne de plus entre ces deux princes. En effet le fils de Sin-axe-ir raconte que dans sa 2^e campagne (678 av. J. C.), après avoir vaincu Tuqpa le Gimimari ou Cimmérien (Prisme, col. 2, l. 6-9; W. A. I. i, 45), ravagé et forcé à la soumission le pays de Tabal, les Tibariens (Prisme, col. 2, l. 10-21, W. A. I. i, 45) et celui de Ma'naki, les Mosynoëques (Prisme, col. 2, l. 22-26; W. A. I. i, 45), il revint sur le pays de Vanna, occupé et rendu rebelle à l'Aryrie par Spakai d'Asuga (𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵), le dévasta et transporta une partie de sa population sur le territoire aryrien (Prisme, col. 2, l. 27-31; W. A. I. i, 45). L'ensemble des faits de l'histoire d'Arménie au VII^e siècle avant l'ère chrétienne, tel que nous commençons à le discerner, conduisait à lui seul à considérer le roi qui était alors maître du pays de Vanna et résistait dans ce pays aux Aryriens comme un prince de la dynastie Alarodienne. Mais cette conjecture est transformée en certitude par l'inscription encore inédite des environs d'Erga-toum qui m'a été communiquée par les pères du Collège arménien Mourat à Paris. Elle émane en effet d'un second Isbunis, fils d'Argistis, qui doit être nécessairement un frère aîné de Beliddur et avoir régné avant lui, puisque Beliddur est pour successeur son fils Isbunis III. Le roi de cette inscription, Isbunis II, coïncide donc exactement comme époque avec le Spakai du prisme d'Artax-Idin, et ce dernier me paraît devoir lui être

identifié. La première partie est exactement conforme dans les deux noms, quant à la dernière, il est assez probable que le troisième signe employé dans l'orthographe du document angyrien, , dont la valeur syllabique la plus ordinaire est ka, est employé ici avec une valeur secondaire de polyphonie d'un usage rare et qui n'a pas encore été constatée; on lui connaît déjà celle de dik, et par conséquent il peut être encore susceptible de quelque autre. En tous cas, l'existence d'un Ibunin II entre Argistis et Belidduris est certaine, et son identification avec le roi du prisme de Londres commandée par la parfaite coïncidence des dates.

De Belidduris, nous possédons à Van quatre inscriptions, dont deux historiques, l'une longue et détaillée (Schultz, n° 12) et l'autre fort courte (Schultz n° 38), et deux dédicaces purement religieuses (Schultz, n° 40 et 41), plus le n° 5 des inscriptions publiées par les Méthistariotes de Venise et celle de Malatiyah. Son nom y est toujours orthographié de la même manière, avec la seconde partie, duris, écrite phonétiquement, et la première partie représentée par une des formes idéographiques les plus habituelles du nom de la déesse Belit dans les monuments angyriens, . Il est fait mention de ce roi à la fin de la colonne 10 du prisme encore inédit d'Atur-bani-pal, et son nom y est alors écrit idéographiquement, sous une forme toute angyrienne, par l'effet de l'habitude que j'ai déjà signalée chez les scribes minivites de chercher à donner un sens dans leur propre langue aux noms propres étrangers qui pouvaient s'y trouver. Il est sur ce monument    Ithar-dur, mais la substitution du nom de la déesse Ithar à celui de la déesse Belit comme élément initial ne doit pas empêcher d'y reconnaître le Belidduris des inscriptions de Van. M. Smith (dans la Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde de 1868) a déjà recueilli plusieurs exemples de substitution d'un nom divin à un autre dans les diverses orthographe d'un même nom propre écrit idéographiquement, comme     Atur-axe-irib pour     Sin-axe-irib; et ces échanges étaient encore plus faciles pour les divinités féminines que pour les dieux mâles, car leurs formes extérieures étaient moins nettement distinctes. Il semble même qu'au temps d'Atur-bani-pal on tendait tout spécialement à confondre Belit et Ithar, car dans les inscriptions commémoratives de l'exécution de Teumman et des autres

chefs de la Susiane (L. 86; W. A. I. ii, 66, 2) Belit () est invoquée comme déesse de la guerre, dans un rôle qui sur les monuments d'une autre époque appartiendrait en propre à Istar.

La campagne relatée à la colonne 10 du prisme d'Artaban eut lieu dans le pays même d'Uraarti. L'état d'extrême mutilation où nous en est parvenu le récit ne permet pas d'en distinguer les incidents. Tout ce qu'on peut noter, c'est qu'elle est la 12^e et dernière campagne dont il soit question sur ce monument, et que par conséquent, d'après l'époque des autres guerres du même roi dont la date est certaine, principalement de la grande guerre d'Iram, elle ne put pas avoir lieu, au plus tôt, antérieurement à 655 av. J. C. Grâce à cette date susceptible d'un fléchissement de bien peu d'années, on détermine l'époque du règne de Belidduris. Mais le même prisme parle également d'une guerre antérieure en Arménie qui fut la 4^e campagne d'Artaban et eut lieu l'année avant la grande révolte de Samul-mukin à Babylone (663 av. J. C.). Cette expédition eut pour théâtre le pays de Nannu, et parmi les nombreuses villes que le conquérant dit y avoir prises, on remarque celle d'Urmeysate () qui semble bien être l'Ouroumsiah de nos jours (Prisme, col. 3, l. 49-58). Le roi qui fut alors combattu et vaincu dans le pays de Nannu est appelé sur le prisme Isari, . C'est évidemment encore un prince de la dynastie Artaban, et ce prince, dont nous ne possédons pas jusqu'à présent de monuments, dont le nom n'est donc pas parvenu jusqu'à nous sous la forme originale, doit avoir régné entre Ishuinis II et Belidduris II. On est donc en droit de le considérer comme le second fils d'Argistis, qui aura occupé le trône entre ses deux frères, ou bien comme le fils d'Ishuinis, auquel aura succédé son oncle à défaut d'enfants de lui.

Quoi qu'il en soit, Belidduris II, que nous venons de reconnaître comme portant déjà le sceptre vers 655 av. J. C., eut un règne assez long, car il était certainement encore sur le trône après 625, après la mort de Nabonide. On trouve la preuve formelle dans l'inscription n° 12 de Schultz, où ce roi raconte ses guerres contre trois peuples différents et énumère le butin qu'il y fit, d'abord par paragraphes séparés, puis sous la forme d'un résumé total.

I, 20; reproduit par Zonaras, I, p. 87, éd. de Bâle, et par de Syncelle, p. 221, D; cf. Joseph. Antiq. Jud. X, 11, 1) offre aussi le même sens: Τὸν Ναβούχο-δονόσορα ὁ Μεγαςδάρχης ἐν τῇ Βαβυλῶνι τὸν Ἰνδιανὸν Ἡρακλέους ἀδραπί- -λερον ἀποπαίρει, ὃς ἀνδρεία μὲν ἔχει Νεβύς δὲ πᾶσι τοῖς καὶ Ἰβήρας καλεστέονας. Mais je crois que la véritable pensée du passage a été conser- -vée d'une manière plus exactement conforme à l'esprit primitif de l'origine dans la version qu'en donne Moïse de Choroëne: « le puissant Nabuchodonosor » surpassait par sa vaillance l'Hercule de Libye (νὺλτ q̄l̄wq̄rojē t̄p̄ μὲν q̄l̄t̄p̄w̄t̄k̄u 't̄ L̄t̄p̄t̄w̄ḡang) — c'est à dire Hercule conquis. — nant de la Libye. — Ayant rassemblé une armée, il vint dans le pays » des Ibères, etc.»

Balidduris, également dans l'inscription n.° 12 de Schultzy (l. 15), cite la ville de Kannu (𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠) comme un des sièges de sa puissance, et parle de ses constructions royales en ces termes (l. 7-9):

𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠
<u>Xaubi</u>	(idogr.)	(idogr.)	<u>Agununi</u>	
Construksi	tres	regias domos,	<u>Agununi</u>	
𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠
<u>da</u>	<u>Manu</u>	<u>da</u>	<u>Gunusa</u>	<u>Xaubi</u>
et	Manu	et	Gunusa,	construksi
𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠
(idogr.)	(idogr.)	<u>farmeni</u>	<u>asgubi</u>	
viginti tres	urbes	Munitas,	instauravi	
𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠
(idogr.)	<u>Xarxas</u>	<u>tuasbi</u>	(idogr.)	
palatia	arcis;	potendi	urbes,	
𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠	𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡𐎣𐎠𐎡𐎢𐎡𐎣𐎠
<u>tuasbi</u>	(idogr.)	<u>niaparbi</u>	?	
potendi	regionem;	repi	vires	et

mulieres.

« J'ai construit trois palais, Agununi, Mannu et Gumura; j'ai construit
« 23 villes fortifiées; j'ai réparé les palais de la citadelle (Xarxar, d'où le nom
« de Khorkhor reste encore aujourd'hui au rocher qui domine la ville de Van et
« en porte la citadelle); j'ai possédé les villes, j'ai possédé le pays, j'ai gouverné
« les hommes et les femmes.»

Ibbinis III fut le fils et le successeur de Beholddeuris.

Nous possédons un texte historique de lui, la première des inscriptions de
Palou, considérée à tort par M. Layard comme la première partie d'une
seule inscription (n° 14); elle contient une liste de pays et de villes conquis.
L'unique monument du même roi qui subsiste auprès de Van atteste qu'il
florissait, sans doute vers la fin de son règne, son fils Mennas II. C'est le n°
17 de Schultz, gravé sur les rochers de Maher - Kérousi, curieux rituel de
sacrifices dressé par ordre des deux rois, où sont indiquées les offrandes à
faire à une longue série de dieux commençant par Xaldis et ses deux syn-
-thrones, qui doivent d'après ce texte recevoir des nombres de victimes
différents sous diverses épithètes. Le plus ou moins d'importance des
offrandes caractérise le rang de chaque dieu dans la hiérarchie céleste,
depuis Xaldis qui a droit, sous sa forme la plus haute, à l'immolation
de 70 boeufs et 34 moutons, jusqu'aux divinités inférieures, à qui
on ne sacrifie qu'un seul mouton. Avec les dieux nationaux des Ala-
-rodiens, le rituel mentionne quelques dieux étrangers dont le culte
s'était introduit dans le pays, avec l'indication de leur patrie d'origine,
ils sont classés aux rangs les plus bas, et certains d'entre eux doivent
recevoir seulement l'offrande d'un demi-boeuf.

Mennas tint seul le sceptre après la mort de son père.

Il paraît avoir eu un règne long et prospère, car c'est de tous les rois des
Alarodiens celui qui nous a laissé le plus de monuments épigraphiques. A
Van et dans ses environs, les n°s 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
28, 29, 30, 31, 32, 33-35, 37, 39 et 42 de Schultz, ainsi que les n°s 4, 7 et 8 de la

publication des Me'khitaristes de Venise, portent son nom; il en est de même de l'inscription de Hassan-Qal'aa près Erzeroum (De Saulcy, Voyage autour de la Mer Noire, pl. II, n° 1) et de la seconde des inscriptions de Palou (d. 74). Presque toutes sont, du reste, de simples dédicaces religieuses à Xaldis seul ou accompagné des deux dieux qui lui sont le plus ordinairement associés. Une seule présente un caractère historique; c'est le n° 39 de Schulzy, qui contient une liste de pays et de villes soumis par Mennas; nous y retrouvons, avec des noms nouveaux, quelques-uns de ceux qui figuraient déjà dans les inscriptions d'Argistis et de Belidduris. Ce monument nous apprend donc que Mennas fut encore un prince guerrier et conquérant qui ne laissa pas déchoir la renommée militaire de son empire.

D'après l'âge de Belidduris II, qu'un double synchronisme m'a permis de déterminer un peu plus haut d'une manière positive, Mennas II régnait vers les premières années du VI^e siècle avant l'ère chrétienne. Ce prince, auquel s'arrêtent les documents indigènes jusqu'à présent connus, dut donc être un des derniers qui régirent l'empire des Alarodiens, car bientôt après, dans une révolution qu'il est déjà possible de constater mais dont on ignore encore les circonstances, la puissance échappa aux Alarodiens pour passer à une race de nouveaux-venus, les Arméniens proprement dits, dont le premier éclat se personnifie dans la figure de Tikhra I^{er}, contemporain d'Ahyage et de Cyrus.

Ainsi que je le disais plus haut, cette histoire extraite de documents originaux et contemporains, qui présente ainsi un caractère positif auquel on ne saurait se soustraire, ne ressemble en aucune façon à la soi-disant tradition arménienne, qui n'est autre en réalité qu'une liste fabuleuse et factice de noms de rois, composée par Mar-Abas Catine, de manière à cadrer avec le système historique de Chésias et empruntée comme un document du plus haut prix à cet écrivain de l'École d'Edesse, évidemment postérieur à l'ère chrétienne, par Moïse de Khorène, qui le dit du reste en termes formels. Entre les deux sources d'information il n'y a pas d'hésitation possible, et la liste royale conservée par Moïse de Khorène devra désormais être laissée de côté par l'histoire. Il est, du reste, à remarquer que cette liste se divise en deux

portions, une première série de 45 rois correspondant au pas un aux prétendus rois arméniens de la liste de Ctésias, puis une autre série qui, deux générations tombant avant Dikran I^{er}, commence avec un second Haigag (Mes. Choren. I, 21), c'est à dire une personification héroïque de la race de Haig ou des Arméniens proprement dits. On discerne clairement par là que Moïse de Khorène, ou peut-être Mar-Abas Catina, a juxtaposé l'une après l'autre, pour obtenir un nombre de princes exactement correspondant à celui de Ctésias, deux listes différentes, la première toute factice, la seconde représentant la véritable tradition nationale arménienne. Dans cette dernière, le premier nom réellement historique est celui de Dikran, car celui qui ouvre la liste, Haigag, est une personification du peuple, et celui qui vient après, Erovand, a un caractère purement géographique, il se rapporte à un canton bien connu de l'Arménie sur le haut Araxe et semble indiquer ce canton comme le premier que les Arméniens proprement dits auraient occupé dans le voisinage de l'Ararat. La portion de la liste que je considère comme s'appuyant sur une tradition nationale réelle vient donc confirmer la conclusion que j'ai eu pouvoir tirer des textes uniformes indigènes et de l'ensemble de faits étudiés dans cette lettre, c'est à dire la date récente de la substitution de la puissance des Arméniens à celle des Alarodiens et le voisinage d'époque entre ce grand changement ethnographique et l'avènement de Dikran.

Mais toute factice que soit la première série de noms royaux empruntés par Moïse de Khorène à Mar-Abas Catina, doit-on la considérer comme forgée de toutes pièces par ce dernier écrivain ? Ou bien n'y aura-t-il pas inséré un certain nombre de traditions recueillies dans les souvenirs populaires, en les complétant d'après les fantaisies de son imagination et de son système ? Je serais assez porté à pencher pour la dernière hypothèse, car dans les forgeries du même genre que l'antiquité nous a léguées il est bien rare de trouver le faux absolu, et le plus souvent les auteurs se sont étudiés à y fondre les traditions les plus généralement répandues, quand ce ne serait que pour donner crédit à leurs inventions. Ceci étant, on peut admettre avec vraisemblance deux sources où Mar-Abas Catina aura puisé également une partie des données qu'il a mises en oeuvre et systématisées, en les amalgamant entre elles et en les mêlant

de choses sorties purement et simplement de son invention. La première est la tradition des Arméniens proprement dits sur les premiers temps de leur race, remontant dans l'origine à une époque antérieure à leur établissement en Arménie, quand ils vivaient encore au milieu ou à côté des Phrygiens leurs frères. Nous manquons encore de documents pour reconnaître ce qui peut provenir de cette source. La seconde consiste dans certains souvenirs du temps de l'empire des Alarodiens, qui devaient s'être conservés même après l'établissement des Arméniens, comme une partie de la population primitive avait survécu en se fondant avec les nouveaux venus. Je crois en reconnaître quelques uns dans les emprunts faits par Moïse de Khorène à Mar. Abas Catina.

Entre le fait constaté plus haut d'après l'obélisque de Nimroud, que le premier roi des Alarodiens qui eut à lutter contre les armées assyriennes s'appelait Arame, et les récits sur le roi Uppur qui le premier aurait fait la guerre aux Assyriens et vaincu leurs forces commandées par le héros Furpuzur (Moi. Choren. I, 13) — j'aurai à revenir plus tard sur le sens mythologique de ce nom de Bariam — la coïncidence est trop frappante pour pouvoir être absolument fortuite. Seulement, comme il arrive si fréquemment pour les faits dont le peuple conserve le souvenir par la tradition orale, sans qu'ils soient écrits, la guerre véritablement historique du IX^e siècle av. J. C. est devenue tout à fait légendaire chez Mar. Abas Catina et Moïse de Khorène, et elle y est reportée à une époque fabuleusement ancienne.

Une autre coïncidence, que j'ai déjà fait remarquer (Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. II, p. 367) et que M. Oppert a admise d'après moi, est celle du nom de l'Ursa ou Ursa à des inscriptions de Sar-yakin avec celui du Uppur de la liste de l'historien arménien. La coïncidence est d'autant plus frappante que Aratchea est placé assez exactement à l'époque où régnait Ursa. Et l'identification des deux noms s'appuie encore sur cette circonstance que c'est sous Aratchea que la tradition plaçait l'établissement en Arménie de captifs israélites, d'où prétendait plus tard descendre la famille des Bagratides (Moi. Choren. I, 21). Il est vrai que Moïse de Khorène prétend que ces déportés avaient été établis dans le pays « par Nabuchodonosor » ; mais c'est le résultat d'une confusion manifeste entre les deux captivités de Samarie et de Jérusalem, que les dates de

l'historien lui-même suffisent à rectifier. La seule transportation d'Israélites en Arménie dont on trouve la trace est celle des gens du pays de Galaad et de la tribu de Nephthali (II Reg. XV, 29), qu'en 731 Taklali-pal-aïar II emmena captifs avec les Syriens du royaume de Damas, lesquels, après avoir été quelque temps en Assyrie, furent établis ensuite dans le pays du fleuve Kir (II Reg. XVI, 9); et en effet les Juifs de ces régions voisines du Caucase se sont toujours donnés eux-mêmes comme descendants des Dix Tribus, faisant dater l'ère de leur exil de la ruine du royaume d'Israël (voy. Chenolson, Achtzehn hebraische Grabschriften aus der Krim, dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Petersbourg, VII^e série, t. IX, fasc. 7). La guerre de Taklali-pal-aïar contre Damas et le royaume d'Israël étant postérieure à ses guerres d'Arménie, c'est seulement quelques années après, dans le cours des luttes de Sar-yukin contre Urta que ces captifs d'Israël furent être conduits par les Assyriens comme une colonie sur les bords du fleuve Kir. Ainsi la tradition sur Հախթա, ancêtre des Bagratides, et les déportés israélites vient fournir une importante confirmation de l'identité que je propose de reconnaître entre Hratchea et Urta.

Je serais aussi tenté de voir dans Սգայորտի une altération du nom d'Argistis, si Sgaiorti n'était pas donné comme de deux générations antérieur à Hratchea. Il est vrai que si certains noms réellement historiques, auxquels se rattachaient des traditions précises, ont pu être recueillis par Mar. Abas Cakina et placés dans sa liste, l'ordre respectif qu'il leur a donné n'a pas la même valeur. La tradition arménienne la plus autorisée plaçait sous Sgaiorti la retraite des fils parricides de Sin-agè-irib en Arménie.

« Quatre-vingts ans environ avant la domination de
 « Nabuchodonosor régnait en Assyrie Sénacharim, qui assiégea Jérusalem au
 « temps d'Ezéchias, roi des Juifs. Lorsque ses fils Adramelaï (Ադրամելայ)
 « et Sanasarai (Տանասարայ) furent assassinés, ils se réfugièrent chez nous. Notre
 « illustre ancêtre Sgaiorti établit l'un d'eux, Sanasarai, auprès des frontières de
 « l'Assyrie, dans la partie de notre pays qui est située entre l'occident et le midi;
 « et ses descendants, multipliés avec le temps, remplirent toute la montagne

« appelée Simen. Plus tard, les principaux et les plus illustres d'entre eux, ayant prouvé
« par leurs actes leur fidélité à nos rois, furent jugés dignes d'être nommés gouverneurs
« de ces lieux. Quant à Argamozan (Արգամոզան), sa demeure lui fut assignée
« dans le sud-est du même pays; c'est de lui que notre historien (Mar. Abas Catina)
« fait descendre les gens d'Arzeroun et de Genoun. » Mos. Choren. I, 22. Il est vrai
que Samuel d'Ani (I, 7, 11) rapporte le même événement au règne de Parouis,

d'Ananias et de Sin-axe-irib par ses fils est un fait historique
tout à fait positif qu'attestent également les fragments de Béroza (Euseb. Armen.
chron. p. 20, ed. Mai, p. 25, ed. Mai; Method. Revelation. ap. Biblioth. patr.
maxim. Lugdun. t. III, p. 729) et la Bible (II Reg. XIX, 37; Is. XXXVII, 38), laquelle
écrit les noms des deux paricides ԱԴՐԱՆԻԿ (Adarnalikh) et ՆԱԿԻՆ (probablement
[Nakh] - Sar-usur). Leur fuite en Arménie est rapportée par les mêmes autorités, et
par conséquent doit être admise de l'historien. Or, cet événement eut lieu dans le
moment où sans aucun doute Argistis régnait sur les Alarodéens. De là un puissant
argument de plus pour assimiler à Argistis le Spasarti de Moïse de Khorène.

Veuillez agréer, Cher Monsieur, etc.

F. Lenormant.

TROISIÈME LETTRE.

**ESSAI DE CANON DES ROIS
DE BABYLONE
ET D'ASSYRIE .**

A M. LÉOPOLD DELISLE

Membre de l'Institut.

Paris, 20 juin 1871.

Mon cher Léopold,

Je vous étonnez pas si vous lisez votre nom en tête d'un travail bien étranger à vos études habituelles, à ces études où vous êtes si absolument maître et où votre jugement protège une si légitime autorité. Mais, bien que vous n'ayez jamais abordé d'une manière spéciale les matières d'archéologie asiatique vers lesquelles je me sens constamment attiré, votre tact critique est si fin et si sûr que vous savez être dans toutes les branches de l'étudition un parfait appréciateur de la façon dont les conditions qui font un travail réellement scientifique ont été observées. D'ailleurs, adoptant la forme d'une série de lettres pour l'exposition des principaux résultats de mes recherches sur les antiquités assyriennes, il était impossible qu'une des premières ne fût pas adressée à mon meilleur ami, à celui que j'ai pris l'habitude de regarder presque comme un frère.

Mais ce n'est pas seulement une affection profonde qui me porte à vous adresser cette lettre. Il est un nom qui vient tout d'abord à la pensée quand on s'occupe d'inscriptions cunéiformes, c'est le nom glorieux de notre Eugène Burnouf, qui reste indissolublement attaché aux premiers pas de cette science, objet pendant longtemps de ses études. Si la mort ne l'eût enlevé trop tôt, ses conseils et sa critique eussent été sans prix pour l'école assyriologique. Il eût applaudi à nos efforts, il y eût pris le plus vif intérêt, et bien souvent il nous eût guidés dans la bonne voie avec l'ascendant de son immense érudition, de son admirable sentiment philologique et de la rigueur de méthode, comme de son inflexible bon sens. J'ai été élevé dans l'admiration de son génie, et à mesure que j'ai travaillé par moi-même ce sentiment d'admiration a grandi en moi. Je ne puis assez dire avec quel sentiment de tristesse j'ai vu trop souvent une certaine école qui ne jurait que par l'autorité des savants d'outre-Alpin, et se prosternait devant la supériorité germanique, faire dans les dernières années bon marché de nos

gloires scientifiques françaises et oublier à chaque instant le nom d'Eugène Burnouf, pour ne parler que d'Allemands dont la plupart ne le valaient pas et dont les plus grands ne faisaient qu'à peine l'égal. Les tristes événements qui viennent d'accabler notre malheureux pays auront, je l'espère, pour résultat de faire cesser cet engouement déplorable. Les illustres Germains, sur l'autel de qui l'on immolait avec tant d'enthousiasme les mémoires que nous eussions dû tous environner du plus d'honneurs et de respects, se sont chargés eux-mêmes de dégriser leurs dévots en faussant la science pour la mettre au service du sophisme et de la violence politiques, en se faisant des Héroniens complaisants de la conquête brutale et inique, de la spoliation et de « la force primant le droit. » Ils ont transformé leur érudition en armes auxiliaires des rochers de pendules, des bombardeurs de villes ouvertes, des massacreurs de femmes et d'enfants, et ils ont prouvé avec passion à l'antichristement de cette France où l'on avait eu le tort de les trop admirer. S'il y a une leçon pratique à tirer de nos malheurs, c'est que pour remplir notre rôle dans le monde et reconquérir notre place dans le développement de l'esprit humain, nous devons cesser d'être les copistes des Allemands et redevenir nous-mêmes, en science comme en toute autre chose. L'aimant toutes les imitations étrangères, il faut nous rattacher résolument aux grandes et anciennes traditions de l'érudition française, des Sacy, des Burnouf et des Champollion, érudition qui valait bien celle de l'Allemagne et, somme toute, a marqué dans l'histoire de nos études par de bien autres découvertes. J'entrevois déjà des symptômes d'un mouvement de réaction dans ce sens. C'est seulement quand il se sera développé que la gloire d'Eugène Burnouf reprendra définitivement parmi nous la place qui doit lui appartenir. J'attends avec confiance le jour où il en sera ainsi, et jusqu'il n'est pas possible d'adresser une lettre à un mort, c'est avec la pensée d'un hommage à cette grande mémoire que je vous dédie une de mes dissertations, puisque vous avez, mon cher ami, l'honneur insigne d'être le gendre d'Eugène Burnouf.

Le travail que je vous adresse aujourd'hui n'est pas, du reste, à proprement parler une dissertation. C'est une sorte de répertoire, qui me paraît absolument indispensable à une lecture faite de mes lettres, et que je crois, de plus, appelé à rendre quelques services d'un intérêt plus général.

171.

Il mon avis la plupart des travaux des Assyriologues présentent jusqu'à ce jour un même défaut, qui a restreint considérablement le nombre des adeptes de cette science. Ses fondateurs, préoccupés avant tout de la passion bien légitime de marcher en avant et de planter de nouveaux jalons sur le vaste champ dont ils ont entrepris la conquête, ont trop négligé ces utiles retours sur leurs pas pour débayer le chemin déjà parcouru qui peuvent seuls rendre plus facile la tâche des commençants ou des étudiants qui, sans s'adonner spécialement à ces études, veulent se rendre compte de leur valeur et de leurs progrès. Parmi la grande majorité de leurs écrits ne s'adresse-t-elle en réalité qu'à un petit nombre d'initiés, tandis qu'elle demeure lettre close pour le public, même celui des savants. Il faut un long et persévérant travail, il faut être devenu soi-même un véritable Assyriologue pour profiter de ces écrits, ou bien il faut accepter de confiance des résultats qu'on ne peut pas vérifier et qui souvent se présentent sous une forme contradictoire.

M. Méhant — et c'est là selon moi, avec la traduction des inscriptions de Xammurabi, le plus grand mérite de ce consciencieux travailleur — a déjà beaucoup fait dans ses ouvrages pour combler une semblable lacune. Grâce surtout à son Syllabaire, quand la publication en sera terminée, tout le monde pourra juger en connaissance de cause et sans difficultés des procédés du déchiffrement des valeurs phonétiques, de ses preuves et de son degré de certitude. Sa Grammaire n'est pas moins utile, malgré quelques imperfections et quelques lacunes qui la mettent sur certains points un peu en retard par rapport à l'état dernier de la science. En y traduisant dans le système graphique des Assyriens et en y éclaircissant par des exemples empruntés aux inscriptions le beau travail philologique produit par M. Oppert (d'après la première édition), travail qui avait à la fois l'avantage et l'inconvénient de se présenter abstraction faite du mécanisme particulier de l'écriture, M. Méhant a rendu le plus considérable des services aux débutants, et a mis mieux que personne en lumière pour ceux qui veulent en avoir une idée sans en faire une étude spéciale, l'étrange et unique phénomène d'une écriture et d'une langue si mal assorties l'une à l'autre, et dont pourtant le mariage a duré tant de siècles.

Mais sous d'autres rapports tout reste encore à faire dans la même voie. On a déjà — et j'ai été moi-même de ceux qui l'ont tenté —

donné au public plusieurs résumés plus ou moins complets des annales de l'Assyrie et de Babylone d'après les monuments, plusieurs listes des noms de rois qui s'y lisent, classés dans l'ordre le plus probable. Mais on chercherait vainement jusqu'à ce jour l'analogue de ce que M. Lepsius, M. Brugsch et plusieurs autres ont fait pour l'Égypte, un canon royal qui renferme autre chose que des transcriptions françaises ou anglaises, dans lequel on trouve les noms mêmes tels qu'ils se lisent dans les textes cunéiformes, avec les diverses variantes qu'on peut en relever sur les monuments connus. C'est ce travail que j'ai essayé de faire. Son utilité pour ceux qui abordent pour la première fois nos études est incontestable, et je ne crois pas me faire illusion en pensant qu'il peut aussi rendre des services aux assyriologues eux-mêmes. Il me suffira de rappeler en effet de quelle commodité, de quelle utilité journalière sont pour les égyptologues les planches du Königsbuch de M. Lepsius, avec leur réunion de toutes les variantes des légendes royales des Pharaons. N'oublions pas de plus une autre classe de lecteurs auxquels ce Canon s'adressera, classe à laquelle il faut penser aussi, et qui, guidée par un travail semblable, pourra plus d'une fois servir la science en lui révélant des documents ignorés. Aujourd'hui, sans s'être adonnés spécialement à l'égyptologie, les conservateurs de musées et les simples amateurs peuvent facilement reconnaître, à l'aide des ouvrages que je viens de rappeler, les cartouches royaux inscrits sur les objets égyptiens de leurs collections, classer ces objets et les signaler dans les catalogues. Mais ils n'ont aucun secours du même genre pour les monuments assyriens ou babyloniens, et ceux qu'ils possèdent demeurent ainsi pour eux à l'état de lettre morte, perdant par cette absence d'indications la plus grande partie de leur intérêt. Un Canon comme celui que je tente de dresser servira utilement à ces conservateurs de musées et à ces amateurs. Il leur permettra de reconnaître les inscriptions royales, leur date et les princes de qui elles émanent. Il amènera bientôt à signaler et à mettre en lumière bon nombre de monuments importants, qui, tout en existant en Europe, restent encore inconnus, enfouis dans les limbes de collections où l'on n'a pas pu apprécier leur valeur. Ce travail, en guidant les amateurs dans leurs choix, fera de plus, si je ne me trompe, rechercher davantage les objets antiques qui portent des inscriptions cunéiformes, et il suffit que l'attention soit veillée sur une classe de monuments, qu'on les demande au

commerce des antiquités, pour provoquer les fouilles dans les pays dont le sol recèle ces monuments et pour amener de nombreuses découvertes.

Une chose qui rebute beaucoup de personnes à l'abord des études assyriennes, qui excite chez nombre de bons esprits des doutes sérieux sur la valeur de nos résultats et de notre méthode, qui est enfin pour les débutants une cause de sérieux embarras, est la divergence entre les différents savants dans la manière de rendre les noms royaux. Si surtout on ne fait pas une sérieuse attention à la date respective des mémoires qu'on lit et dont on a à faire usage, ces divergences de lecture deviennent telles, même sous la plume du même auteur, que l'on tombe dans un chaos presque inextricable et de nature à éveiller de légitimes soupçons. En effet, il n'est peut-être pas un seul nom de roi de Babylone ou d'Assyrie qui n'ait été la traduction de trois ou quatre manières différentes — et cela souvent par les mêmes auteurs — depuis les débuts des études, depuis l'époque où le déchiffrement phonétique était déjà en grande partie assuré et où l'on commençait à lire avec certitude des passages entiers dans les inscriptions. Quiconque est au fait du mécanisme de l'écriture cunéiforme assyrienne comprendra sans peine qu'il ne pouvait pas en être autrement. La plupart des noms propres assyriens, et en particulier des noms de rois, sont écrits idéographiquement, c'est à dire par des signes qui peignent des idées indépendamment de toute lecture dans la langue parlée, et dont, par suite, la plupart peuvent être traduits également bien par des mots différents. On devait donc se tromper d'abord en essayant de les lire phonétiquement, puis, leur nature idéographique une fois reconnue, s'abonner quelque temps avant de trouver leur lecture certaine et définitive. Mais si ces variations successives dans la lecture des noms historiques ont tenu ainsi à l'absence même du système graphique et ne doivent pas, en bonne justice, jeter de défaveur sur le déchiffrement, elles peuvent avoir de très graves inconvénients pratiques. Comment se retrouver au milieu de ces transcriptions diverses et savoir quelle est la bonne, à moins d'être un assyriologue de profession? Comment se douter sans en être prévenu — et je défie de trouver un seul ouvrage où l'on puisse chercher de semblables indications — que lorsqu'on lit un mémoire ancien de sir Henry Rawlinson, où pourtant il y a encore beaucoup à apprendre, là où est écrit Sinannabar il s'agit de Salmanassar IV, etc.? On est ainsi exposé à deux inconvénients

également fâcheux : celui qui n'a pas fait toute une étude de ces matières peut à chaque instant, en puisant des renseignements dans des travaux vieux de quelques années seulement, y puiser une donnée erronée, une fautive lecture, déjà corrigée, qu'il répand dans le public et qui y reste pour longtemps ; ou bien, faute d'indications de synonymie, il devient impossible de faire usage de travaux un peu anciens, dont l'étude est pourtant précieuse et dont il y a grand profit à tirer.

La divergence des lectures se remarque même dans les travaux qui correspondent le plus exactement à l'état actuel de la science. Il est encore quelques noms propres idéographiques dont la traduction dans la langue parlée est sujette au doute. Pour ceux-ci une synonymie est indispensable, car le lecteur insuffisamment averti, quand il trouve chez sir Henry Rawlinson le nom de Val-likhish, chez M. Oppert celui de Bin-likhkhous et chez M. Smith celui de Val-nivari, aura peine à se douter que ces trois érudits parlent du même prince. Quant aux rois sur les noms desquels tous les Assyriologues sont d'accord en ce qui est du sens et de la transcription grammaticale, quand il s'agit d'en citer les noms dans des résumés historiques la discordance n'est guères moins grande. Pour les uns on adopte la transcription biblique, qu'elle soit plus ou moins exacte, mais chacun en suivant la version des livres Saints la plus habituellement en usage dans son pays, ce qui produit déjà un certain désaccord. Quant aux autres, certains auteurs ont adopté la transcription presque rigoureuse de la lecture dans la langue assyrienne, d'autres une forme hellénisée, qui souvent n'y ressemble pas beaucoup. Ainsi le roi que sir Henry Rawlinson appelle Assurbanipal est désigné par M. Oppert sous le nom de Sardanapale VI.

J'ai donc cru faire une chose qui ne serait pas absolument inutile en accompagnant mon essai de Canon royal d'une synonymie qui comprend les lectures adoptées dans les principales listes jusqu'à présent données des rois de Babylone et de Ninive. Ces sources y sont indiquées par les abréviations suivantes :

- | | | |
|---------|---------------------|---|
| R, a. — | Sir Henry Rawlinson | } dans leurs premiers travaux, résumés par la liste qu'a publiée M. Layard dans son |
| H — | de docteur Hincks | |
| | | |

livre de Nineveh and Babylon, 1853.

O, a. — Oppert, Rapport au Ministre de l'Instruction Publique, 1856.

O, b. — Oppert, Expédition en Mésopotamie, 1859-1863.

R, b. — Sir H. Rawlinson, Cuneiform inscriptions of Western Asia, tome 1^{re}, 1861.

O, c. — Oppert, Inscriptions des Sargonides, 1862.

R, c. — Sir H. Rawlinson, dans l'ouvrage de son frère, George Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern World, 1862-1867.

O, d. — Oppert, Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie, 1863.

S. — Smith, dans la Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde de 1868.

O, e. — Oppert, la chronologie biblique fixée par les éclipses des inscriptions cunéiformes, 1868.

d. — F. Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, 1869.

Pour ma part, au lieu de chercher des formes bibliques ou hellénisées, dont la majeure partie se justifierait difficilement, le système que j'ai adopté désormais est celui de la transcription philologiquement la plus exacte et la plus rigoureuse, de celle qui par conséquent peut se rapprocher davantage de l'ancienne prononciation assyrienne. C'est le parti qu'on a définitivement pris pour les noms des rois égyptiens. On ne dit plus, comme Champollion, Thoutmosis, Amenophis, Séthos, sous une forme grecisée et empruntée à Manéthon, mais Toutmès, Amenhotep, Séti. C'est aussi, je n'en doute pas, celui qui prévaudra pour les noms babyloniens et assyriens.

Mais quelques explications de plus sont encore nécessaires au sujet de mes transcriptions.

J'y fais usage du Standard alphabet de M. Lepsius, non que je le considère comme parfait, mais parce qu'il est le plus généralement adopté en ce semblable, surtout de la part des égyptologues. Désirant rendre mes transcriptions

philologiquement aussi exactes que possible, je me suis étudié à leur donner une forme qui du premier coup d'œil, et sans chances de méprise, put se calquer en caractères sémitiques. C'est ainsi que, pourvu qu'on ne puisse pas se tromper sur la place des mots dans le vocabulaire comparé des idiomes de la famille sémitique, je rends le U par š et le O par s, bien que des preuves positives établissent qu'au moins à Ninive la prononciation de ces lettres était exactement l'inverse de ce qu'elle est dans les autres langues du même groupe, c'est à dire:

$O = sch.$

$U = s.$

Mais en même temps j'ai cru nécessaire de reproduire certaines altérations des mots passées dans l'usage constant de la langue parlée. Ainsi, à l'exemple des savants anglais, j'écris Euklati-pal-asar et Assur-bani-pal là où M. Oppert transcrit Euklat-habal-asar et Assur-ban-habal. En effet, si la forme pleine et étymologique du mot de « fils » est en assyrien abal, telle que nous la lisons dans certaines inscriptions de Nabu-kudassi-usur (𒀭𒍪𒍪𒀭 ablu), du radical sémitique 𐤁𐤏𐤋 — l'orthographe assyrienne ne distinguant pas le 𐤏 et le 𐤍 dans le rôle initial — les transcriptions bibliques et grecques établissent avec certitude qu'il s'était développé à côté une forme defective, prononcée pal à Ninive et bal à Babylone. De même que chez les Arabes nous trouvons les deux formes parallèles ٱبْن et بَن, de même en assyrien existaient simultanément abal et bal ou pal, et c'était la seconde forme qu'on employait dans la lecture des noms propres.

Un dernier mot en finissant. Pour dresser mon essai de Canon, j'ai dû établir un classement chronologique des noms de rois et les distribuer par dynasties. En ce qui est du royaume d'Assyrie l'entreprise ne présentait pas d'embarras ni de difficultés sérieuses, car — sauf pour un seul — les savants sont maintenant d'accord sur l'ordonnance respective des monarques assyriens. Mais il n'en était pas de même pour les rois appartenant aux plus anciennes époques de l'empire de Chaldée et de Babylone. Ici de grandes différences existent encore entre les opinions des assyriologues. Le système que j'ai adopté m'est propre. C'est celui de la troisième édition de mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient complète et rectifiée. Je suis obligé de la

177.

donner aujourd'hui sans commentaires, mais je n'ai aucunement la prétention
de le faire ainsi accepter sur ma seule autorité. Une partie de mes lettres
subéquentes sera consacrée à en fournir les preuves et la justification.

C'est aussi dans la suite de mes lettres que je m'efforcerai
d'établir l'exactitude des dates que j'insère dans mon Canon.

Veuillez agréer, Mon cher Léopold, etc.

F. Lenormant.




Rois
de Chaldée et de Babylone ..

Première dynastie.
Kouschite.

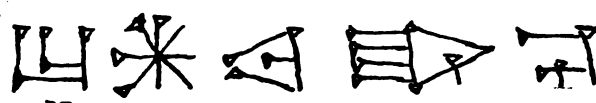

N.B. la succession des premières dynasties offrant d'énormes lacunes, j'y marque d'un astérisque les noms qui se suivent avec certitude d'après les monuments.

1^{*}

Ur-xammou.

 , hiératique.  , cunéiforme archaïque. Transcription en caractères modernes: .

variante:

 Transcription moderne: .

lectures proposées:

Orchamus. — R, b.

Urukha. — H.

Orcham. — O, b.

Urukha or Urukham. — R, c.

Orcham. — O, d.

Ourcham. — d.

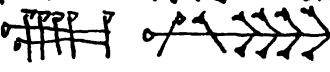
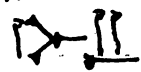
2^{*}

Ilgi.

 . Transcription moderne: .

Variante:

1.  . Transcription moderne: .

2.  . Transcription moderne: .

Lectures proposées:

Maram - Esin. — R, b.

Maram - Sin. — O, b.

Maram - sin. — R, c.

Maram - Sin. — O, d.

Maram - Sin. — L.

(Entre ces deux noms et les suivants est encore une lacune).

5.⁺

Belit - hasihat (?).

 Transcription moderne: 

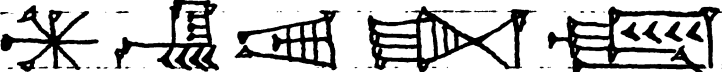
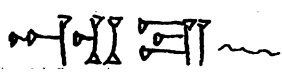
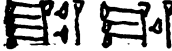
Lectures proposées:

Belit - Hasihat. — O, b.

Belit - Hasihat. — O, d.

6.⁺

Sin - šâda.

 Transcription moderne: 


Lectures proposées:

Esin - sada. — R, b.

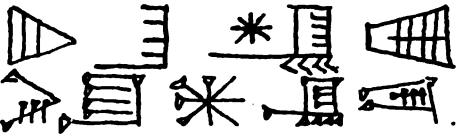
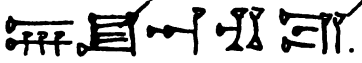
Sin - Säid. — O, b.

Sin - shade. — R, c.

Sin - Säid. — O, d.

Sin - Säid. — L.

7.
Iršu - Sin.


 hiéroglyphique. Transcription en cunéiforme archaïque : ~~~~~
 Transcription moderne : 


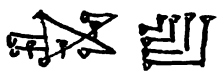
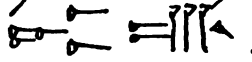
lectures proposées :

Isou - Sin. — O, b.

Isou - Sin. — O, d.

Isou - Sin. — d.

Le père de ce personnage, qui ne reçoit pas le titre royal et n'a probablement pas régné, s'appelle Kan-sakkalla

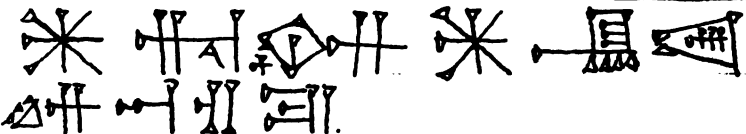
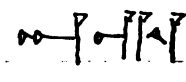

 hiéroglyphique. Transcription en cunéiforme archaïque : .
 Transcription moderne : 

lectures proposées :

Kansakalla. — O, b.

Kansoukallou. — O, d.

8.
Rim-Sin.


 Transcription moderne : 

lectures proposées :

Rim-Esin. — R, b.

Rim-Sin. — O, b.

Rim-sin. — R, c.

Rim-Sin ou Ilou-Rim-Sin. — O, d.

Rim-Sin. — d.

9.
Umar-Sin.


 Transcription moderne : 

lectures proposées :

Zur-Sin. — R, b.

Amar-Sin. — O, b.

Zur-Sin. — R, c.

Amar-Sin. — O, d.

Amar-Sin. — d.

10⁺

Adannu (?) - Sin.

  Transcription moderne :  .

lectures proposées :






Gasin. — R, b.

Adannou - Sin. — O, b.

Adannou - Sin. — O, d.

11.⁺

Sin-abal-iddin.

 Transcription moderne :    .

lectures proposées :




















Sin-habal-..... — O, b.

Sin-habal-..... — O, d.

Sin-habal-..... — d.

12.

Sin-inunam.

 Transcription moderne :                  .

lectures proposées :

Sin — — nabî. — R, b.

Sin — innabi. — O, b.

Sin — inounam. — O, d.

Sin — inoun. — d.

13.

Nur-Bin.

✱ / 𐀀 ✱ 𐀀. Transcription moderne: 𐀀 / 𐀀 𐀀 𐀀.

lectures proposées :

Nour-Sin. — O, b.

Nour-Hou. — O, d.

14.

Kamuma, pontife.

𐀀 𐀀 𐀀 𐀀. Transcription moderne: 𐀀 𐀀 𐀀 𐀀.

lectures proposées :

Haboub. — O, b.

Haboub. — O, d.

Habou. — d.

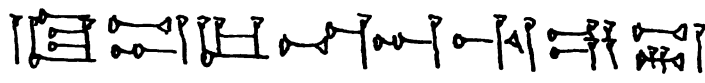
Deuxième dynastie.
Mède.

Les monuments n'ont encore offert aucun nom qui puisse être rapporté à cette dynastie.

Troisième dynastie.
Elamite.

15.

Kudur - Mangunta.

 (dans un document d'Attur-bani-pal).

lectures proposées:

Kudur - Mangundi. — S.

Chodornakhoumka. — d.

16.

Kudur - Lagamarri.

Forme biblique: כִּדְרִי לָגַמָּרִי.

Restitution du nom en cunéiforme archaïque: 
En caractère moderne: 

17.

Simtisi - Karhak.

 Transcription
moderne: 

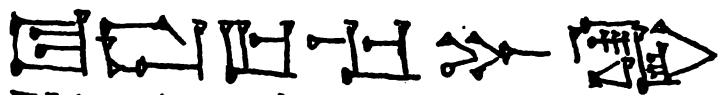
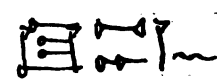
lectures proposées:

Simtisi - Karhak. — O, b.

Simtisi - Karhak ou Simtisi - Cirkhak. — O, d.

18.

Kudur - Mabug.

 Transcription moderne: 

lectures proposées:

Kudur-Mabuk. — R, b.

Kondous-Mapouk. — O, b.

Kudur-Mabuk or Kudur-Mapula. — R, c.

Kondousmapouk. — O, d.

Kudur-Mabug (Kudur-Lagamar). — S.

Chodormabug. — L.

19⁺

Zikar-Sin.



Transcription moderne: 

lectures proposées:

Abel-Esin. — R, b.

Zikar-Sin. — O, b.

Arid-Sin. — R, c.

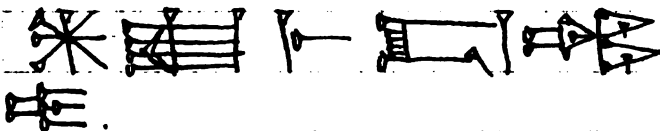
Zikar-Sin. — O, d.

Zikar-Sin. — L.

(les noms suivants ne sont rapportés que très dubitativement à cette dynastie).

20⁺

Išme-Dakan.



Transcription moderne: 

Variante purement graphique:



lectures proposées:

Išmi-Dakan. — R, b.



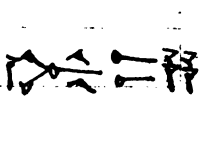
Išmidagan. — O, b.

Isimidegon. — R, c.

Isimidegon. — O, d.

Isimidegon. — d.

21^{*}

 *Gungunuu.*
 Transcription moderne: 

lectures proposées:

Gungunui. — R, b.

Goungounoum. — O, b.

Gunguna or Gurguna. — R, c.

Goungounouim ou Goungoun. — O, d.

Goungoun. — d.

22.

Libit.

 Transcription moderne: 

lectures proposées:

Libit.... — R, b.



Libit.... — O, b.

Libit.... — O, d.

Quatrième dynastie.
 Chaldéenne.

23.

Bin-bal-isurrik.


 Transcription moderne: 

Lectures proposées :

Нон-навал-исоврик. — О, б.

Hou-habal-isourrik. — O, d.

24*

 $a_i \dots$

٢٢٢٢..... (liste royale du temps d'Almor-bani-gal).

25⁺

Amat


777 $\Delta\Delta$ (même liste).

Lecture proposée:

Anat. — O, d.

26th

Sarri —


 (même liste).


Lectures proposées :

Bar.... — Ob.

Bar.... — O. L.

27⁺

27⁺
Ille-Rimit, reine.

 (même liste).

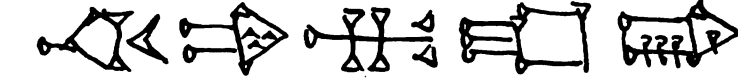

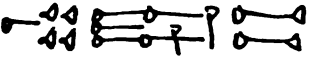
lectures proposées:

Illu - Nu. — O, b.

Sami - Rimit. — O, d.

28⁺

Xammu - rabi.

 Transcription moderne: 
 (liste royale du temps d'Alur - bani - pal).

lectures proposées:

Khammurabi. — R, b.

Hammourabi. — O, b.

Khammurabi. — R, c.

Hammourabi. — Méhant.

Hammourabi. — O, d.

Hammourabi. — L.

de père de ce personnage n'a pas été roi et est appelé:

Almu - banit.

 Transcription moderne: 


lecture proposée:

Almoubanit. — O, d.

29⁺

Samas - Anu.

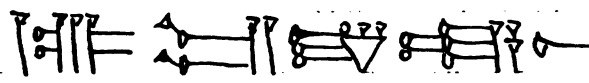
 Transcription moderne: 

lectures proposées:

Samas - Anu. — O, b.

Shamshu - Ilana. — R, c.

Samas - Anu. — O, d.

 (même liste).

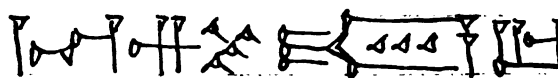
lectures proposées:

Calampourgas. — O, b.

Calampourgas. — O, d.

34⁺

Nazi-üntas.

 (même liste).


lectures proposées:

Parjicuttas. — O, b.

Parjicuttas. — O, d.

35⁺

Meli-sigu.

 (même liste).

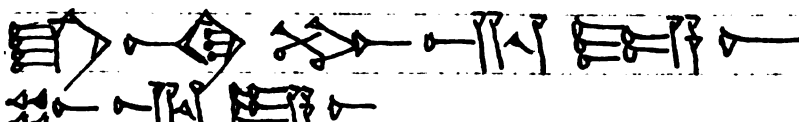
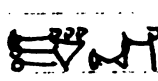
lectures proposées:

Melisichou. — O, b.

Melisichou. — O, d.

36⁺

Burna-Burgas 1^{er}.

 . Transcription moderne: 

Variante:

 (liste royale du temps d'Atanas - bari-

ful).

lectures proposées:

Burnapurnigas. — R, b.

Pournapouryas. — O, b.
 Purna-purayas. — R, c.
 Pournapouryas. — O, d.
 Pournapouryas 1^{er}. — d.

37⁺
Kadar-en-Kit.

𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 (liste royale du temps d'Ašur-bani-pal)

lectures proposées:

Kadarbilkit. — O, b.
 Kadarbilkit. — O, d.

38⁺
Ulam-Xarbat.

𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 (même liste).

lectures proposées:

Ulamharbat. — O, b.
 Ulamharbat. — O, d.

39⁺
Meli-Xali.

𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣 (même liste).

lectures proposées:

Milichali. — O, b.
 Milichali. — O, d.

40⁺
Meli-Sumu.
 5

𐎧𐎧𐎡𐎢𐎡𐎢𐎡𐎢𐎡𐎢 (même liste).

lectures proposées:

Milisoumou. — O, b.

Milisoumou. — O, d.

41.*

Meli - Sibarru.

𐎧𐎧𐎡𐎢𐎡𐎢𐎡𐎢𐎡𐎢 (même liste).

lectures proposées:

Meli-Sibarru. — O, b.

Melisibarru. — O, d.

42.*

Meli - Kit.

𐎧𐎧𐎡𐎢𐎡𐎢𐎡𐎢𐎡𐎢 (même liste).

lectures proposées:

Melikit. — O, b.

Melikit. — O, d.

43.*

Mingirabi.

𐎧𐎧𐎡𐎢𐎡𐎢𐎡𐎢𐎡𐎢 (même liste).


lectures proposées:

Mingirabi. — O, b.

Mingirabi. — O, d.

44.*

Mingirabi - Kit.


 (même liste).

lectures proposées:

Kingirabikit. — O. L.

Ungirabilit. — O, d.

45.

Mingirabi - Buryan.

(même liste).

Lectures proposées:

Mingivalipouryas. - O. b.

Mingirabipouras. — O.d.

46*

Kadar-Buryaš.

田々々々々 (Name liste).

Lectures proposées:

Kadaomiyas. — O, b.

Kadarpouras. — O, d.

47.

Kadar. Kit.

ᠠᠨᠢ ᠶ᠋ᠣᠵᠤ ᠰᠡᠭᠦᠳᠡᠯᠤᠰ (name list).

Lectures proposed:

Kadarkit. — Ob.

Kadarkit. — O, d.

48.

Nazi - šixu.

𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎 (même liste).

lectures proposées:

Nazisihou. — O, b.

Nazirihou. — O, d.

49*
Nazi - Buryas.

𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎 (même liste).

lectures proposées:

Nazipouriyas. — O, b.

Nazipouryas. — O, d.

Cinquième dynastie.
Arabe (?)

50*
Kara - tadaš.
(vers 1410 av. J. C.)

𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎𐎎 (dans un fragment historique du règne d'Akhen-beni-pa).

lectures proposées:

Karatadas. — O, d.

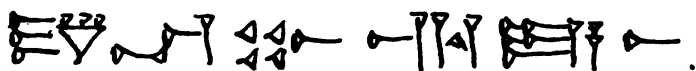
Kara - issib - das. — S.

Karatadas. — d.

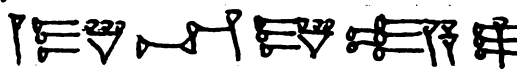
}

51⁺

Barna-Buryai II
(vers 1390).



Variante:

 (dans un fragment histo-

-rique du règne d'Assur-bani-pal).

lectures proposées:

Purnapuriyas. — R, b.

Purnapouriyas II. — O, b.

Purna-puriyas. — R, c.


Pournapouryas. — O, d.

Burna-buryas. — S.

Purnapouryas II. — d.

52⁺

Nazi-Bugas
(vers 1370).

 (même fragment).

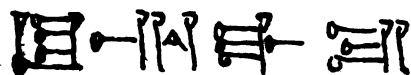
lectures proposées:

Nazi-bugas. — S.

Nazibugas. — d.

53⁺

Kuri-gal-zu II
(vers 1370)



lectures proposées:

Durri-Galazu. — R, b.

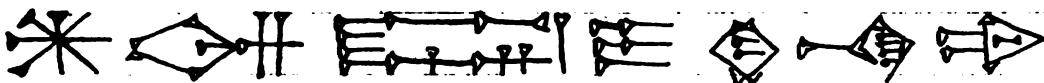
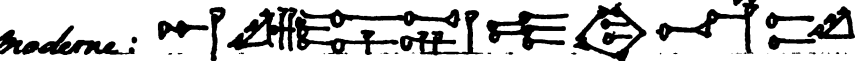
197.

Kourgalzu II. — O, b.
 Durri-galazu. — R, c.
 Kourgalzu. — O, d.
 Durri-galzu. — S.
 Kourgalzu II. — d.

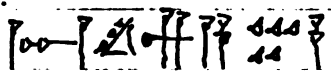
Sixième dynastie.
 Variante des Assyriens.

54.

Bin-bal-idina
 (vers 1250 - 1210).

 Transcription
 moderne: 

Variante:

 (dans un fragment historique du règne
 d'Assur-bani-pal).

lectures proposées :

Houbaladan. — Oppert, article Babylone dans l'Encyclopédie
 du XIX^e siècle.

Yul-pal-iddin. — S.

Binbaladan. — d.

Bin-habal-idinav. — Oppert, Inscriptions de Dur-Sarragan.

55.

Zagar-Sum-iddin
 (vers 1160).


 (dans un fragment historique du règne d'Assur-bani-pal).

lecture proposée:

Zagare-sum-iddin. S.

56[±]

Habu-Kudur-usur
(vers 1120).

 (même fragment).


lectures proposées:

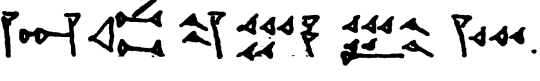
Habu-Kudur-usur. — S.

Habuchodorosor. — d.

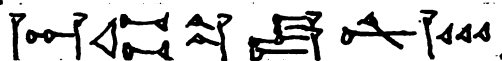
57[±]

Marduk-iddin-axi
(vers 1100).

. Forme correspondante en caractère

moderne, dans des documents contemporains: .

Variante:

.

lectures proposées:

Merodach-adam-akhi. — R, b.

Mardoukiddinakk. — O, b.

Merodach-iddin-akhi. — R, c.

Mardouk-iddin-akk. — O, d.

Maruduk-iddin-axi. — S.

Mardochedinakk. — d.

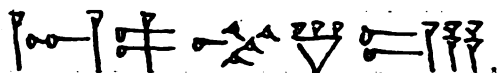
58[±]

Marduk-Sapik-zir
(vers 1080).

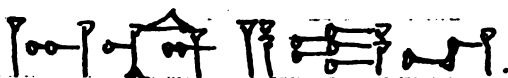
.

62⁺

Nabu-mušakin-niše.
(vor 890).


63⁺

Nabu-bal-iddina
(879 et années suivantes).



Variantes: 

lectures proposées:

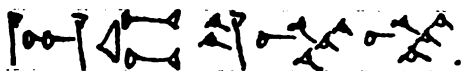
Nabobaladan. — O, d.

Nabu-bal-iddina. — S.

Nabobabadan. — d.

64⁺

Marduk-nadin.
(855).



lectures proposées:

Mardouk-inaddinon. — O, d.

Marduk-bani. — S.

Mardoukinnaddinon. — d.

65⁺

Marduk-bel-niše,
son compétiteur.



lectures proposées :

Mardouk-bil-ousati. — O, d.

Maouduk-bil-usati. — 5.

Mardochbelousati. - d.

66*

Marduk-balat-irib

(826)

पू-पु-उ-ए-ओ

Lectures proposées:

Mardoukbalatirib. — O. d.

Maruduk - kisu - ikbi. — 5.

Mardochbalatirib. — d.

67.25

la reine Sammu-rasmat,

épouse de Bis-lixus III, roi d'Omyrie,

et prince de Babylone

(vers 800).

doctrines propounded:

Semiramis. — Q. a.

Sammuraset. - R, b.

Sémiramis (*Sammuramat*). — O. b.

Semicamis. — O. c.

Sammuramat. - R, c.

Sénisamis (*Samsousemat*). — O, d.

Sammouranit. — 4.

)

68.

(Ici doit se placer le signe du 770 de la Bible, Pharas des fragments de Béroze, dont le nom n'a pas encore été retrouvé sur les monuments).

Septième dynastie (?)
Rois du Canon de Ptolémée.

69.
Naborsassépos
(747).

Le nom de ce roi n'a pas encore été retrouvé sur les monuments, mais la forme originale se restitue avec certitude en Nabu-nasir:

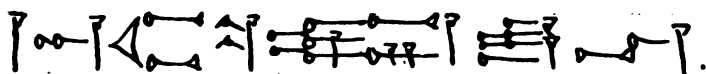
𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿𐏀𐏁𐏂𐏃𐏄𐏅𐏆𐏇𐏈𐏉𐏊𐏋𐏌𐏍𐏎𐏏𐏐𐏑𐏒𐏓𐏔𐏕𐏖𐏗𐏘𐏙𐏚𐏛𐏜𐏝𐏞𐏟𐏠𐏡𐏢𐏣𐏤𐏥𐏦𐏧𐏨𐏩𐏪𐏫𐏬𐏭𐏮𐏯𐏰𐏱𐏲𐏳𐏴𐏵𐏶𐏷𐏸𐏹𐏺𐏻𐏼𐏽𐏾𐏿𐐀𐐁𐐂𐐃𐐄𐐅𐐆𐐇𐐈𐐉𐐊𐐋𐐌𐐍𐐎𐐏𐐐𐐑𐐒𐐓𐐔𐐕𐐖𐐗𐐘𐐙𐐚𐐛𐐜𐐝𐐞𐐟𐐠𐐡𐐢𐐣𐐤𐐥𐐦𐐧𐐨𐐩𐐪𐐫𐐬𐐭𐐮𐐯𐐰𐐱𐐲𐐳𐐴𐐵𐐶𐐷𐐸𐐹𐐺𐐻𐐼𐐽𐐾𐐿𐑀𐑁𐑂𐑃𐑄𐑅𐑆𐑇𐑈𐑉𐑊𐑋𐑌𐑍𐑎𐑏𐑐𐑑𐑒𐑓𐑔𐑕𐑖𐑗𐑘𐑙𐑚𐑛𐑜𐑝𐑞𐑟𐑠𐑡𐑢𐑣𐑤𐑥𐑦𐑧𐑨𐑩𐑪𐑫𐑬𐑭𐑮𐑯𐑰𐑱𐑲𐑳𐑴𐑵𐑶𐑷𐑸𐑹𐑺𐑻𐑼𐑽𐑾𐑿𐒀𐒁𐒂𐒃𐒄𐒅𐒆𐒇𐒈𐒉𐒊𐒋𐒌𐒍𐒎𐒏𐒐𐒑𐒒𐒓𐒔𐒕𐒖𐒗𐒘𐒙𐒚𐒛𐒜𐒝𐒞𐒟𐒠𐒡𐒢𐒣𐒤𐒥𐒦𐒧𐒨𐒩𐒪𐒫𐒬𐒭𐒮𐒯𐒰𐒱𐒲𐒳𐒴𐒵𐒶𐒷𐒸𐒹𐒺𐒻𐒼𐒽𐒾𐒿𐓀𐓁𐓂𐓃𐓄𐓅𐓆𐓇𐓈𐓉𐓊𐓋𐓌𐓍𐓎𐓏𐓐𐓑𐓒𐓓𐓔𐓕𐓖𐓗𐓘𐓙𐓚𐓛𐓜𐓝𐓞𐓟𐓠𐓡𐓢𐓣𐓤𐓥𐓦𐓧𐓨𐓩𐓪𐓫𐓬𐓭𐓮𐓯𐓰𐓱𐓲𐓳𐓴𐓵𐓶𐓷𐓸𐓹𐓺𐓻𐓼𐓽𐓾𐓿𐔀𐔁𐔂𐔃𐔄𐔅𐔆𐔇𐔈𐔉𐔊𐔋𐔌𐔍𐔎𐔏𐔐𐔑𐔒𐔓𐔔𐔕𐔖𐔗𐔘𐔙𐔚𐔛𐔜𐔝𐔞𐔟𐔠𐔡𐔢𐔣𐔤𐔥𐔦𐔧𐔨𐔩𐔪𐔫𐔬𐔭𐔮𐔯𐔰𐔱𐔲𐔳𐔴𐔵𐔶𐔷𐔸𐔹𐔺𐔻𐔼𐔽𐔾𐔿𐕀𐕁𐕂𐕃𐕄𐕅𐕆𐕇𐕈𐕉𐕊𐕋𐕌𐕍𐕎𐕏𐕐𐕑𐕒𐕓𐕔𐕕𐕖𐕗𐕘𐕙𐕚𐕛𐕜𐕝𐕞𐕟𐕠𐕡𐕢𐕣𐕤𐕥𐕦𐕧𐕨𐕩𐕪𐕫𐕬𐕭𐕮𐕯𐕰𐕱𐕲𐕳𐕴𐕵𐕶𐕷𐕸𐕹𐕺𐕻𐕼𐕽𐕾𐕿𐖀𐖁𐖂𐖃𐖄𐖅𐖆𐖇𐖈𐖉𐖊𐖋𐖌𐖍𐖎𐖏𐖐𐖑𐖒𐖓𐖔𐖕𐖖𐖗𐖘𐖙𐖚𐖛𐖜𐖝𐖞𐖟𐖠𐖡𐖢𐖣𐖤𐖥𐖦𐖧𐖨𐖩𐖪𐖫𐖬𐖭𐖮𐖯𐖰𐖱𐖲𐖳𐖴𐖵𐖶𐖷𐖸𐖹𐖺𐖻𐖼𐖽𐖾𐖿𐗀𐗁𐗂𐗃𐗄𐗅𐗆𐗇𐗈𐗉𐗊𐗋𐗌𐗍𐗎𐗏𐗐𐗑𐗒𐗓𐗔𐗕𐗖𐗗𐗘𐗙𐗚𐗛𐗜𐗝𐗞𐗟𐗠𐗡𐗢𐗣𐗤𐗥𐗦𐗧𐗨𐗩𐗪𐗫𐗬𐗭𐗮𐗯𐗰𐗱𐗲𐗳𐗴𐗵𐗶𐗷𐗸𐗹𐗺𐗻𐗼𐗽𐗾𐗿𐘀𐘁𐘂𐘃𐘄𐘅𐘆𐘇𐘈𐘉𐘊𐘋𐘌𐘍𐘎𐘏𐘐𐘑𐘒𐘓𐘔𐘕𐘖𐘗𐘘𐘙𐘚𐘛𐘜𐘝𐘞𐘟𐘠𐘡𐘢𐘣𐘤𐘥𐘦𐘧𐘨𐘩𐘪𐘫𐘬𐘭𐘮𐘯𐘰𐘱𐘲𐘳𐘴𐘵𐘶𐘷𐘸𐘹𐘺𐘻𐘼𐘽𐘾𐘿𐙀𐙁𐙂𐙃𐙄𐙅𐙆𐙇𐙈𐙉𐙊𐙋𐙌𐙍𐙎𐙏𐙐𐙑𐙒𐙓𐙔𐙕𐙖𐙗𐙘𐙙𐙚𐙛𐙜𐙝𐙞𐙟𐙠𐙡𐙢𐙣𐙤𐙥𐙦𐙧𐙨𐙩𐙪𐙫𐙬𐙭𐙮𐙯𐙰𐙱𐙲𐙳𐙴𐙵𐙶𐙷𐙸𐙹𐙺𐙻𐙼𐙽𐙾𐙿𐚀𐚁𐚂𐚃𐚄𐚅𐚆𐚇𐚈𐚉𐚊𐚋𐚌𐚍𐚎𐚏𐚐𐚑𐚒𐚓𐚔𐚕𐚖𐚗𐚘𐚙𐚚𐚛𐚜𐚝𐚞𐚟𐚠𐚡𐚢𐚣𐚤𐚥𐚦𐚧𐚨𐚩𐚪𐚫𐚬𐚭𐚮𐚯𐚰𐚱𐚲𐚳𐚴𐚵𐚶𐚷𐚸𐚹𐚺𐚻𐚼𐚽𐚾𐚿𐛀𐛁𐛂𐛃𐛄𐛅𐛆𐛇𐛈𐛉𐛊𐛋𐛌𐛍𐛎𐛏𐛐𐛑𐛒𐛓𐛔𐛕𐛖𐛗𐛘𐛙𐛚𐛛𐛜𐛝𐛞𐛟𐛠𐛡𐛢𐛣𐛤𐛥𐛦𐛧𐛨𐛩𐛪𐛫𐛬𐛭𐛮𐛯𐛰𐛱𐛲𐛳𐛴𐛵𐛶𐛷𐛸𐛹𐛺𐛻𐛼𐛽𐛾𐛿𐜀𐜁𐜂𐜃𐜄𐜅𐜆𐜇𐜈𐜉𐜊𐜋𐜌𐜍𐜎𐜏𐜐𐜑𐜒𐜓𐜔𐜕𐜖𐜗𐜘𐜙𐜚𐜛𐜜𐜝𐜞𐜟𐜠𐜡𐜢𐜣𐜤𐜥𐜦𐜧𐜨𐜩𐜪𐜫𐜬𐜭𐜮𐜯𐜰𐜱𐜲𐜳𐜴𐜵𐜶𐜷𐜸𐜹𐜺𐜻𐜼𐜽𐜾𐜿𐝀𐝁𐝂𐝃𐝄𐝅𐝆𐝇𐝈𐝉𐝊𐝋𐝌𐝍𐝎𐝏𐝐𐝑𐝒𐝓𐝔𐝕𐝖𐝗𐝘𐝙𐝚𐝛𐝜𐝝𐝞𐝟𐝠𐝡𐝢𐝣𐝤𐝥𐝦𐝧𐝨𐝩𐝪𐝫𐝬𐝭𐝮𐝯𐝰𐝱𐝲𐝳𐝴𐝵𐝶𐝷𐝸𐝹𐝺𐝻𐝼𐝽𐝾𐝿𐞀𐞁𐞂𐞃𐞄𐞅𐞆𐞇𐞈𐞉𐞊𐞋𐞌𐞍𐞎𐞏𐞐𐞑𐞒𐞓𐞔𐞕𐞖𐞗𐞘𐞙𐞚𐞛𐞜𐞝𐞞𐞟𐞠𐞡𐞢𐞣𐞤𐞥𐞦𐞧𐞨𐞩𐞪𐞫𐞬𐞭𐞮𐞯𐞰𐞱𐞲𐞳𐞴𐞵𐞶𐞷𐞸𐞹𐞺𐞻𐞼𐞽𐞾𐞿𐟀𐟁𐟂𐟃𐟄𐟅𐟆𐟇𐟈𐟉𐟊𐟋𐟌𐟍𐟎𐟏𐟐𐟑𐟒𐟓𐟔𐟕𐟖𐟗𐟘𐟙𐟚𐟛𐟜𐟝𐟞𐟟𐟠𐟡𐟢𐟣𐟤𐟥𐟦𐟧𐟨𐟩𐟪𐟫𐟬𐟭𐟮𐟯𐟰𐟱𐟲𐟳𐟴𐟵𐟶𐟷𐟸𐟹𐟺𐟻𐟼𐟽𐟾𐟿𐠀𐠁𐠂𐠃𐠄𐠅𐠆𐠇𐠈𐠉𐠊𐠋𐠌𐠍𐠎𐠏𐠐𐠑𐠒𐠓𐠔𐠕𐠖𐠗𐠘𐠙𐠚𐠛𐠜𐠝𐠞𐠟𐠠𐠡𐠢𐠣𐠤𐠥𐠦𐠧𐠨𐠩𐠪𐠫𐠬𐠭𐠮𐠯𐠰𐠱𐠲𐠳𐠴𐠵𐠶𐠷𐠸𐠹𐠺𐠻𐠼𐠽𐠾𐠿𐡀𐡁𐡂𐡃𐡄𐡅𐡆𐡇𐡈𐡉𐡊𐡋𐡌𐡍𐡎𐡏𐡐𐡑𐡒𐡓𐡔𐡕𐡖𐡗𐡘𐡙𐡚𐡛𐡜𐡝𐡞𐡟𐡠𐡡𐡢𐡣𐡤𐡥𐡦𐡧𐡨𐡩𐡪𐡫𐡬𐡭𐡮𐡯𐡰𐡱𐡲𐡳𐡴𐡵𐡶𐡷𐡸𐡹𐡺𐡻𐡼𐡽𐡾𐡿𐢀𐢁𐢂𐢃𐢄𐢅𐢆𐢇𐢈𐢉𐢊𐢋𐢌𐢍𐢎𐢏𐢐𐢑𐢒𐢓𐢔𐢕𐢖𐢗𐢘𐢙𐢚𐢛𐢜𐢝𐢞𐢟𐢠𐢡𐢢𐢣𐢤𐢥𐢦𐢧𐢨𐢩𐢪𐢫𐢬𐢭𐢮𐢯𐢰𐢱𐢲𐢳𐢴𐢵𐢶𐢷𐢸𐢹𐢺𐢻𐢼𐢽𐢾𐢿𐣀𐣁𐣂𐣃𐣄𐣅𐣆𐣇𐣈𐣉𐣊𐣋𐣌𐣍𐣎𐣏𐣐𐣑𐣒𐣓𐣔𐣕𐣖𐣗𐣘𐣙𐣚𐣛𐣜𐣝𐣞𐣟𐣠𐣡𐣢𐣣𐣤𐣥𐣦𐣧𐣨𐣩𐣪𐣫𐣬𐣭𐣮𐣯𐣰𐣱𐣲𐣳𐣴𐣵𐣶𐣷𐣸𐣹𐣺𐣻𐣼𐣽𐣾𐣿𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕𐤖𐤗𐤘𐤙𐤚𐤛𐤜𐤝𐤞𐤟𐤠𐤡𐤢𐤣𐤤𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿𐦀𐦁𐦂𐦃𐦄𐦅𐦆𐦇𐦈𐦉𐦊𐦋𐦌𐦍𐦎𐦏𐦐𐦑𐦒𐦓𐦔𐦕𐦖𐦗𐦘𐦙𐦚𐦛𐦜𐦝𐦞𐦟𐦠𐦡𐦢𐦣𐦤𐦥𐦦𐦧𐦨𐦩𐦪𐦫𐦬𐦭𐦮𐦯𐦰𐦱𐦲𐦳𐦴𐦵𐦶𐦷𐦸𐦹𐦺𐦻𐦼𐦽𐦾𐦿𐧀𐧁𐧂𐧃𐧄𐧅𐧆𐧇𐧈𐧉𐧊𐧋𐧌𐧍𐧎𐧏𐧐𐧑𐧒𐧓𐧔𐧕𐧖𐧗𐧘𐧙𐧚𐧛𐧜𐧝𐧞𐧟𐧠𐧡𐧢𐧣𐧤𐧥𐧦𐧧𐧨𐧩𐧪𐧫𐧬𐧭𐧮𐧯𐧰𐧱𐧲𐧳𐧴𐧵𐧶𐧷𐧸𐧹𐧺𐧻𐧼𐧽𐧾𐧿𐨀𐨁𐨂𐨃𐨄𐨅𐨆𐨇𐨈𐨉𐨊𐨋𐨌𐨍𐨎𐨏𐨐𐨑𐨒𐨓𐨔𐨕𐨖𐨗𐨘𐨙𐨚𐨛𐨜𐨝𐨞𐨟𐨠𐨡𐨢𐨣𐨤𐨥𐨦𐨧𐨨𐨩𐨪𐨫𐨬𐨭𐨮𐨯𐨰𐨱𐨲𐨳𐨴𐨵𐨶𐨷𐨹𐨺𐨸𐨻𐨼𐨽𐨾𐨿𐩀𐩁𐩂𐩃𐩄𐩅𐩆𐩇𐩈𐩉𐩊𐩋𐩌𐩍𐩎𐩏𐩐𐩑𐩒𐩓𐩔𐩕𐩖𐩗𐩘𐩙𐩚𐩛𐩜𐩝𐩞𐩟𐩠𐩡𐩢𐩣𐩤𐩥𐩦𐩧𐩨𐩩𐩪𐩫𐩬𐩭𐩮𐩯𐩰𐩱𐩲𐩳𐩴𐩵𐩶𐩷𐩸𐩹𐩺𐩻𐩼𐩽𐩾𐩿𐪀𐪁𐪂𐪃𐪄𐪅𐪆𐪇𐪈𐪉𐪊𐪋𐪌𐪍𐪎𐪏𐪐𐪑𐪒𐪓𐪔𐪕𐪖𐪗𐪘𐪙𐪚𐪛𐪜𐪝𐪞𐪟𐪠𐪡𐪢𐪣𐪤𐪥𐪦𐪧𐪨𐪩𐪪𐪫𐪬𐪭𐪮𐪯𐪰𐪱𐪲𐪳𐪴𐪵𐪶𐪷𐪸𐪹𐪺𐪻𐪼𐪽𐪾𐪿𐫀𐫁𐫂𐫃𐫄𐫅𐫆𐫇𐫈𐫉𐫊𐫋𐫌𐫍𐫎𐫏𐫐𐫑𐫒𐫓𐫔𐫕𐫖𐫗𐫘𐫙𐫚𐫛𐫜𐫝𐫞𐫟𐫠𐫡𐫢𐫣𐫤𐫦𐫥𐫧𐫨𐫩𐫪𐫫𐫬𐫭𐫮𐫯𐫰𐫱𐫲𐫳𐫴𐫵𐫶𐫷𐫸𐫹𐫺𐫻𐫼𐫽𐫾𐫿𐬀𐬁𐬂𐬃𐬄𐬅𐬆𐬇𐬈𐬉𐬊𐬋𐬌𐬍𐬎𐬏𐬐𐬑𐬒𐬓𐬔𐬕𐬖𐬗𐬘𐬙𐬚𐬛𐬜𐬝𐬞𐬟𐬠𐬡𐬢𐬣𐬤𐬥𐬦𐬧𐬨𐬩𐬪𐬫𐬬𐬭𐬮𐬯𐬰𐬱𐬲𐬳𐬴𐬵𐬶𐬷𐬸𐬹𐬺𐬻𐬼𐬽𐬾𐬿𐭀𐭁𐭂𐭃𐭄𐭅𐭆𐭇𐭈𐭉𐭊𐭋𐭌𐭍𐭎𐭏𐭐𐭑𐭒𐭓𐭔𐭕𐭖𐭗𐭘𐭙𐭚𐭛𐭜𐭝𐭞𐭟𐭠𐭡𐭢𐭣𐭤𐭥𐭦𐭧𐭨𐭩𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿𐮀𐮁𐮂𐮃𐮄𐮅𐮆𐮇𐮈𐮉𐮊𐮋𐮌𐮍𐮎𐮏𐮐𐮑𐮒𐮓𐮔𐮕𐮖𐮗𐮘𐮙𐮚𐮛𐮜𐮝𐮞𐮟𐮠𐮡𐮢𐮣𐮤𐮥𐮦𐮧𐮨𐮩𐮪𐮫𐮬𐮭𐮮𐮯𐮰𐮱𐮲𐮳𐮴𐮵𐮶𐮷𐮸𐮹𐮺𐮻𐮼𐮽𐮾𐮿𐯀𐯁𐯂𐯃𐯄𐯅𐯆𐯇𐯈𐯉𐯊𐯋𐯌𐯍𐯎𐯏𐯐𐯑𐯒𐯓𐯔𐯕𐯖𐯗𐯘𐯙𐯚𐯛𐯜𐯝𐯞𐯟𐯠𐯡𐯢𐯣𐯤𐯥𐯦𐯧𐯨𐯩𐯪𐯫𐯬𐯭𐯮𐯯𐯰𐯱𐯲𐯳𐯴𐯵𐯶𐯷𐯸𐯹𐯺𐯻𐯼𐯽𐯾𐯿𐰀𐰁𐰂𐰃𐰄𐰅𐰆𐰇𐰈𐰉𐰊𐰋𐰌𐰍𐰎𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺𐴻𐴼𐴽𐴾𐴿𐵀𐵁𐵂𐵃𐵄𐵅𐵆𐵇𐵈𐵉𐵊𐵋𐵌𐵍𐵎𐵏𐵐𐵑𐵒𐵓𐵔𐵕𐵖𐵗𐵘𐵙𐵚𐵛𐵜𐵝𐵞𐵟𐵠𐵡𐵢𐵣𐵤𐵥𐵦𐵧𐵨𐵩𐵪𐵫𐵬𐵭𐵮𐵯𐵰𐵱𐵲𐵳𐵴𐵵𐵶𐵷𐵸𐵹𐵺𐵻𐵼𐵽𐵾𐵿𐶀𐶁𐶂𐶃𐶄𐶅𐶆𐶇𐶈𐶉𐶊𐶋𐶌𐶍𐶎𐶏𐶐𐶑𐶒𐶓𐶔𐶕𐶖𐶗𐶘𐶙𐶚𐶛𐶜𐶝𐶞𐶟𐶠𐶡𐶢𐶣𐶤𐶥𐶦𐶧𐶨𐶩𐶪𐶫𐶬𐶭𐶮𐶯𐶰𐶱𐶲𐶳𐶴𐶵𐶶𐶷𐶸𐶹𐶺𐶻𐶼𐶽𐶾𐶿𐷀𐷁𐷂𐷃𐷄𐷅𐷆𐷇𐷈𐷉𐷊𐷋𐷌𐷍𐷎𐷏𐷐𐷑𐷒𐷓𐷔𐷕𐷖𐷗𐷘𐷙𐷚𐷛𐷜𐷝𐷞𐷟𐷠𐷡𐷢𐷣𐷤𐷥𐷦𐷧𐷨𐷩𐷪𐷫𐷬𐷭𐷮𐷯𐷰𐷱𐷲𐷳𐷴𐷵𐷶𐷷𐷸𐷹𐷺𐷻𐷼𐷽𐷾𐷿𐸀𐸁𐸂𐸃𐸄𐸅𐸆𐸇𐸈𐸉𐸊𐸋𐸌𐸍𐸎𐸏𐸐𐸑𐸒𐸓𐸔𐸕𐸖𐸗𐸘𐸙𐸚𐸛𐸜𐸝𐸞𐸟𐸠𐸡𐸢𐸣𐸤𐸥𐸦𐸧𐸨𐸩𐸪𐸫𐸬𐸭𐸮𐸯𐸰𐸱𐸲𐸳𐸴𐸵𐸶𐸷𐸸𐸹𐸺𐸻𐸼𐸽𐸾𐸿𐹀𐹁𐹂𐹃𐹄𐹅𐹆𐹇𐹈𐹉𐹊𐹋𐹌𐹍𐹎𐹏𐹐𐹑𐹒𐹓𐹔𐹕𐹖𐹗𐹘𐹙𐹚𐹛𐹜𐹝𐹞𐹟𐹠𐹡𐹢𐹣𐹤𐹥𐹦𐹧𐹨𐹩𐹪𐹫𐹬𐹭𐹮𐹯𐹰𐹱𐹲𐹳𐹴𐹵𐹶𐹷𐹸𐹹𐹺𐹻𐹼𐹽𐹾𐹿𐺀𐺁𐺂𐺃𐺄𐺅𐺆𐺇𐺈𐺉𐺊𐺋𐺌𐺍𐺎𐺏𐺐𐺑𐺒𐺓𐺔𐺕𐺖𐺗𐺘𐺙𐺚𐺛𐺜𐺝𐺞𐺟𐺠𐺡𐺢𐺣𐺤𐺥𐺦𐺧𐺨𐺩𐺪𐺫𐺬𐺭𐺮𐺯𐺰𐺱𐺲𐺳𐺴𐺵𐺶𐺷𐺸𐺹𐺺𐺻𐺼𐺽𐺾𐺿𐻀𐻁𐻂𐻃𐻄𐻅𐻆𐻇𐻈𐻉𐻊𐻋𐻌𐻍𐻎𐻏𐻐𐻑𐻒𐻓𐻔𐻕𐻖𐻗𐻘𐻙𐻚𐻛𐻜𐻝𐻞𐻟𐻠𐻡𐻢𐻣𐻤𐻥𐻦𐻧𐻨𐻩𐻪𐻫𐻬𐻭𐻮𐻯𐻰𐻱𐻲𐻳𐻴𐻵𐻶𐻷𐻸𐻹𐻺𐻻𐻼𐻽𐻾𐻿𐼀𐼁𐼂𐼃𐼄𐼅𐼆𐼇𐼈𐼉𐼊𐼋𐼌𐼍𐼎𐼏𐼐𐼑𐼒𐼓𐼔𐼕𐼖𐼗𐼘𐼙𐼚𐼛𐼜𐼝𐼞𐼟𐼠𐼡𐼢𐼣𐼤𐼥𐼦𐼧𐼨𐼩𐼪𐼫𐼬𐼭𐼮𐼯𐼰𐼱𐼲𐼳𐼴𐼵𐼶𐼷𐼸𐼹𐼺𐼻𐼼𐼽𐼾𐼿𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽐𐽈𐽉𐽊𐽌𐽑𐽒𐽓𐽔𐽕𐽖𐽗𐽘𐽙𐽚𐽛𐽜𐽝

73.

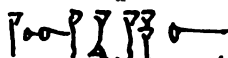
Μαρδοκემιάδος,
à corriger en Μαρδοαβαδάδας.

(721).

Marduk-bal-iddina.



Variante:



Lectures proposées:

Merodach-baladan. — R, a.

Merodach-baladan. — H, a.

Mérodach-baladan. — Q, a.

Marduk-bal-iddin. — O, b.

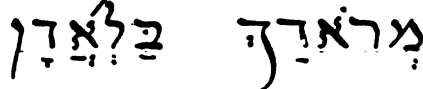
Mérodach-Baladan. — O, c.

Merodach-baladan. — R, c.

Mérodach-Baladan. — Q, e.

Mérodachbaladan. — d.

Transcription biblique:

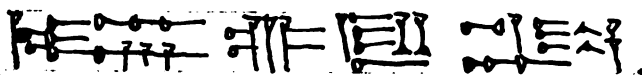


74.

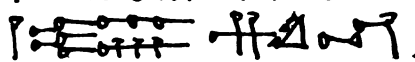
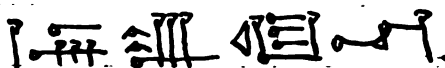
Αραεανός,
à corriger en Σαραεανός.

(709).

Sar-yukin,
roi d'Assyrie.



Variantes:



lectures proposées :

Souzoub. — O, c.

Shuzub. — R, c.

Souzoub. — d.

83.

Interruption dans les rois de Babylone. Occupation militaire par les Assyriens.
(688).

84.

Shuzuba
(686)

reprérend le pouvoir : voy. n° 82.

85.

Nouvelle interruption dans la série royale (686).

86.

Shuzuba
(683)

reprérend le pouvoir pour la troisième fois : voy. n° 82.

87.

Troisième interruption dans la série royale ; Babylone est mise à sac et brûlée par les Assyriens (683).

Le Canon de Pholémie réunit toute cette époque, de 81 à 87, sous la rubrique *Ἀσσιέων ἑσπέρων*.

88.

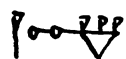


Ἀσσιέων.
(680)

Assur - az - idin,
roi d'Assyrie.

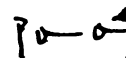
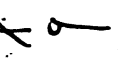

Caractère archaïque:      Caractère moderne:

Variantes:

lectures proposées:

Esarhaddon. — R, a.

Esarhaddon. — H, a.

Asarhaddon. — O, a.

Esar-Haddon (Assur-akh-iddin). — R, b.

Asarhaddon (Assur-ah-iddin). — O, b.

Asarhaddon (Assur-ah-iddin). — O, c.

Esar-Haddon. — R, c.

Esar-Haddon. — S.

Asarhaddon. — d.

Transcription biblique:



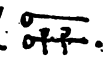

אֶסַרְחַדְדִּין

89.

Samas-ibni

(vers 676)

révolté un moment sous le règne d'Assur-ak-iddin.

lectures proposées:

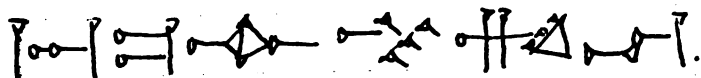
Samas-dar-utkin. — O, b.

Samas-dar-oukin. — O, c.

Samas-ibni. — Oppert, Commentaire de la grande inscription de Khorsabad.

Samas-ibni. — d.

90.
 Ζαο6 Σουχίρος,
 à corriger en Σαμουδμουχίρος.
 (667)
Samul-mukin.



lectures proposées:

Samul-mugina. — R, c.

Samul-mugina. — S.

Samoul Samougin. — d.

91.

Pendant toute la durée de ce règne,

Assur-bani-pal,

roi d'Assyrie, frère aîné de Samul-mukin, exerce sur lui la suzeraineté, prend dans ses inscriptions le titre royal de Babylone, et à plusieurs reprises, dans des monuments officiels de cette ville, fait acte de royauté.

Caractère archaïque: Caractère moderne:

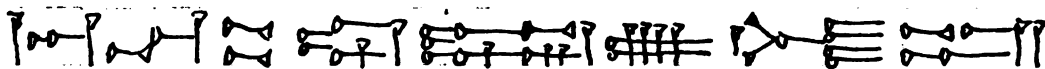
Variantes:

Voy. les diverses lectures proposées successivement, sous le n° 42 du Canon des rois d'Assyrie.

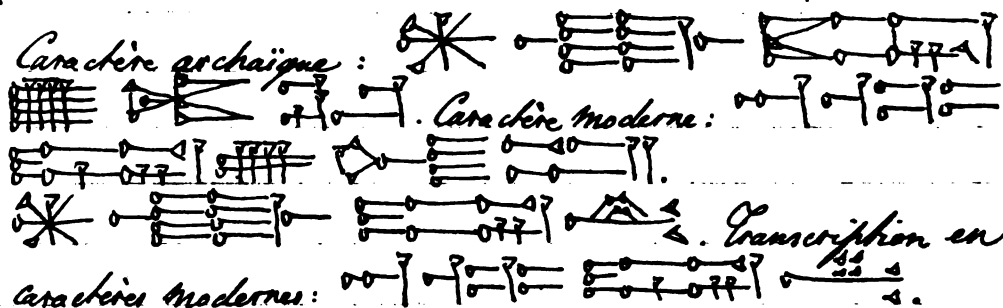
92.
 Χινιδαδάνος,
 à corriger en Ασσιριδαδάνος.
 (647).
Assur-edil-itani,
 roi d'Assyrie.

Huitième dynastie (?)
Rois du dernier empire Chaldéen.

94.
Nabu-bal-usur.
(625).



Variantes:



Forme dans le Canon de Ptolémée:

Ναβοποδδρασσαρος.

Lectures proposées:

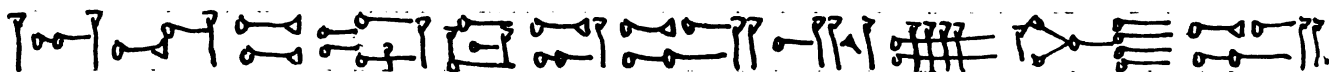
Les érudits ont l'habitude de désigner ce prince par son nom du Canon de Ptolémée: Nabopolassar. Je me borne ici donc à citer les transcriptions suivantes, où l'on s'est efforcé de tenir de plus près grammaticalement la forme babylonienne originale:

Nabu-pal-usur. — R, b.


Nabu-palk-usur. — O, b.









Nabu-habal-usur. — O, c.











95.
Nabu-kudarri-usur.
(604).















Variantes:



























Caractère archaïque:        . Caractère mo-

-derne:          








           













           









           













Caractère archaïque:         

Caractère moderne:       

Caractère archaïque:         

Caractère moderne:        

Forme dans le Canon de Ptolémée:

Ναβοχοδονοσσάρος, à corriger en Nabouchodonassaros

Lectures proposées.

Déjà avant 1840, ce nom a été reconnu par Gieseler comme celui du fameux destructeur de Jérusalem, mais sans pouvoir être encore analysé. Dans tous les travaux des érudits on emploie pour désigner ce roi la forme biblique la plus habituelle, en se conformant à la traduction des livres Saints généralement en usage dans chaque pays, c'est-à-dire que les Français disent Nabuchodonosor et les Anglais Nabuchadnezzar. J'ai cependant proposé de dire Nabuchodonassar, forme plus exacte et fournie par les fragments de Béroë. Quant à l'analyse et à la transcription précise du nom cunéiforme lui-même, voilà près de douze ans qu'elle a été fixée:

Nabu - Kudur - usur. — R, b.

Nabu - Kudur - usur. — O, b.

l'analyse et la transcription grammaticale exacte du nom
cunéiforme ont été faites, il y a plus de dix ans:
Nergal-sar-azur. — R, b.
Nergal-sarra-azur. — O, b.

98.
Nabopolassar (Bérso),
à Cuirge en Byrrhagisxoras.
(555).

Le nom de ce prince ne se lit sur aucun monument jusqu'à présent
connu, mais tout semble indiquer qu'il s'appelait comme son grand-père:
Bel-labar-iskun.

Voy. 93.

99.
Nabu-na'id.
(555).

Caractère archaïque:

Caractère moderne:

Variantes:

Caractère archaïque:

Caractère moderne:

Caractère archaïque: Caractère
moderne:

Forme dans le Canon de Ptolémée:

Nabovádios.

Formes dans les fragments de Bérso:

Nabovv'idos (Alexandre Polyhistor).

Nabovv'idosxos (Abydène).

Onzième dynastie.
Séleucides.

119.
Séleucus I.^{er}
(306).

Il est probable que son nom se trouvera écrit Silukku, comme celui du quatrième prince ainsi appelé; voy. 125.

120.
Antiochus I.^{er}
(280).

La transcription babylonienne du nom d'Antiochus est Anti'ikusu; voy. 126.

121.
Antiochus II.
(261).

Voy. 126.

122.
Séleucus II.
(246).

Voy. 125.

123.
Séleucus III.
(226).

Voy. 125.

124.
Antiochus III.
(223).

Voy. 126.

125.
Séleucus IV.
(187).
Siluku.

𐤀𐤍𐤁𐤏𐤏𐤕𐤕.

126.
Antiochus IV.
(175)
Anti'ikusu.

𐤀𐤍𐤁𐤏𐤏𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕.

127.
Antiochus V.
(164)
Anti'ikusu.

𐤀𐤍𐤁𐤏𐤏𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕.

128.
Démétrius I.
(162)
Dimitrisu.

𐤀𐤍𐤁𐤏𐤏𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕.

J'arrête ici cette liste, car au delà du règne de Démétrius I^{er} on ne trouve plus, sur les monuments jusqu'à présent connus, trace de l'emploi de l'écriture cunéiforme en Babylonie. Mais il est probable que des découvertes ultérieures feront descendre encore plus bas, car la tradition de ce système graphique, auquel s'attachait un caractère sacré, ne devait pas être perdue dans l'école sacerdotale des Orchoéniens, que Strabon représente comme encore florissante de son temps.

souverains de l'Assyrie.

Première époque.

Pontifes souverains
(Patesi).

1.
Isme - Lakan.

 Transcription en caractères modernes dans un
texte de Tuklati-pal-âsar 1^{er}: 

Lectures proposées:

Ismi - Lakan. — R, b.

Ismidagan. — O, b.

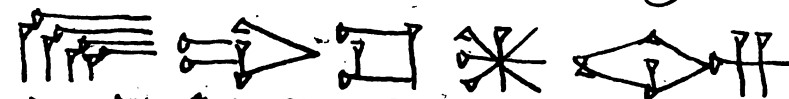
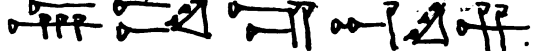
Ismidagan. — O, c.

Ismi - dagon. — R, c.

Ismi - Lakan. — S.

Ismidagan. — d.

2.
Samsi - Bin 1^{er}
fils du précédent:
(vers 1809 av. J. C.)

 Transcription en caractères modernes:


Variante:

 dans un texte de Tuklati-pal-âsar 1^{er}.

lectures proposées:

Samsi - Vul. — R, b.

Samsi - Hon I.^{er} — O, b.

Samsi - Hon I.^{er} — O, d.


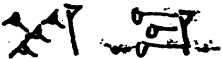
Samsi - Vul. — R, c.

Samsi - Vul. — S.

Samsi - Bin. — d.

3.

Te...ba.

 Transcription en caractères modernes: 

4.

Iri - amtuk (?)

fils du précédent.

 Transcription moderne: 

lecture proposée:

Iri - amtuk. — R, b.

Deuxième époque.

Rois.

Première dynastie.

(Commencement inconnu.)

8.

Bel-lixxuš-
(vers 1350).

lectures proposées:

Bel-lush.— R, b.

Bellush.— R, c.

Bellikkkhous.— O, d.

Bil-nirari.— S.

Bellikkhous.— d.

9.

Budi-Il.
(vers 1330).

Transcription moderne: .

lectures proposées:

Pudiel.— R, c.

Pondiel.— O, d.

Budil.— S.

Pondiel.— d.

10.

Bin-lixxuš I^{er}
(vers 1310).

Variante en caractères archaïques:

Transcription moderne: .

lectures proposées:

Vel-lush.— R, b.

Assourdayan. — O, d.
 Assur-dayan I. — S.
 Assourdayan. — d.

16.

Mutakkil-Nabu.
 (vers 1150).

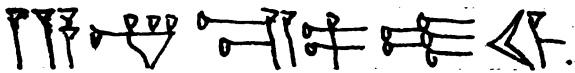


Lectures proposées:

Mutakkil-Nabu. — O, a.
 Mutaggil-Nabu. — R, b.
 Mutakkil-Nabu. — O, b.
 Mutaggil-nebo. — R, c.
 Moutakkil-Nabon. — O, d.
 Mutaggil-nabu. — S.
 Moutakkil-Nabon. — d.

17.

Assur-ris-isi.
 (vers 1150).



Lectures proposées:

Assur-ris-ili. — O, a.
 Assur-ris-ilim. — R, b.
 Assur-dan-ili. — O, b.
 Asshur-ris-ilim. — R, c.
 Assourdani. — O, d.
 Assur-ris-ilim. — S.
 Assurrisi. — d.

Béltaras (Bel-kat-irassou). — O, a.

Bel-sumili-Kapi. — R, c.

Béltaras (Bel-kat-irassou). — O, d.

Bil-pasqu. — S.

Belkatirassou. — d.

23.

Šalmanu-ašir II.
(vers 1010).

𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵.

lectures proposées :

Salmanassar I^{er}. — O, a.

Salmanassar I^{er} (Šalmanu-ašir). — O, b.

Salmanassar I^{er}. — O, d.

Salmanassar II. — d.

24.

Irib-Bin.
(vers 990).

𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵.

lectures proposées :

Ioba-Yul. — S.

Irib-Bin. — d.

25.

Šalmanu-ašir III.
(vers 970).

𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵.

Lectures proposées:

Salmanassar II (Salmann - iko). — O, a et b.

Salmanassar II. — O, d.

Salmanassar II (Salmana - asir). — O, e.

Salmanassar III. — d.

26.

Assur - idin - axe.
(vers 950).


Lectures proposées:

Sardanapale II. — O, a.

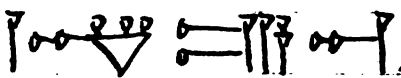
Assur-iddin - akhi. — R, c.

Sardanapale II. — O, d.

Assur-iddin - axi. — S.

Assouridin akhi. — d.

27.

Assur - edil - il I^{er}
(vers 930).


Lectures proposées:

Assur. dan - il. — R, b.

Assur - dan - il I^{er}. — O, a et b.

Assur - danin - il I. — R, c.

Assouridilili. — O, d.

Assur - dagan II. — S.

Assouridilili I^{er}. — d.

}

(917-896).

Yoo-Ya-Ya-Ya-Ya-Ya-Ya

Variante:

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 84

Lectures proposées:

Adrammelech I. - R, 4.

Bélochus II (*U. lithus*). — O, a.

Val-lush. — R, L.

Belochus II (*U. lilius*). — O. b.

Bélochus III (Hon-bihons). — O, c et d.

Iva. lus III. - R. com.

Kul-nirari. — S.

Bélochus III (Bin. *albis*). — *O. e.*

Binlikhous II. - d.

29.
Tuklati - Samdan II.
(896-890).

阳合-阴阴

Variantes:

የገንዘብ ሥራ ማግኘት

ᠫᠤᠨᠢᠭᠦᠨᠡᠯᠦᠳᠦ.

調子。

三三一

Lectures proposées:

Anaku - Merodak. — R, a.

Shimsh-Bar. — H. a.

Lightpiles 177 - Qa.

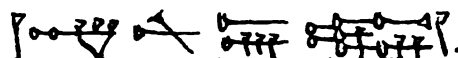
Tigulti - Ninip. - R, b.
 Tiglatti - nin II. - R, c.
 Tiglatpileser III. - O, c.
 Tiglathpalsar III (Tuklat - Ninip). - O, d.
 Tukulti - ninip II. - S.
 Tuklat - Ninip. - O, c.
 Tiglath - Sardan. - d.

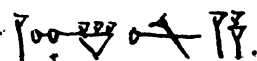
30.

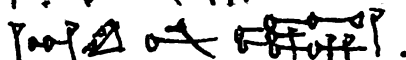
Ashur - nasir - pal.
 (890 - 865).

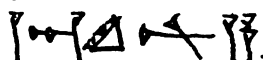


Variantes:

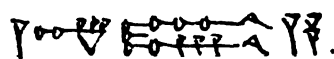


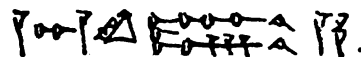












Lectures proposées:

Sardanapalus I. - R, a.

Ashurakbal. - H, a.

Sardanapale III (Ashur - iddanna - palla). - O, a.

Sardanapalus (Ashur - idanni - pal). - R, b.

Sardanapale III (Ashur - iddanna - palla). - O, b et c.

Ashur - idani - pal. - R, c.

Sardanapale III (Ashur - nasir - habal). - O, d.



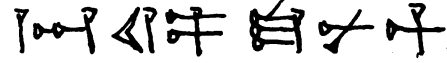
Ashur - nasir - pal. - S.

Ashur - nasir - habal. - O, e.

Ashurnasirpal. - d.

31.

Salmanu-asir IV.
(865-830).

Caractère archaïque: . Caractère moderne: 
.

Variante unique, et qui se lit sur un monument postérieur au
règne de ce prince:

.

Lectures proposées:

Divanubar. — R, a.

Divanubar. — H, a.

Salmanassar III (Salmanu-sir). — O, a et b.

Salmanusar. — R, b.

Salmanasar III (Salmanu-asir). — O, c.

Shalmaneser II. — R, c.

Salmanasar III. — O, d.

Sallimmanu-uzur II. — S.

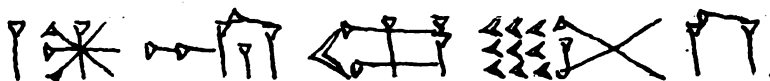
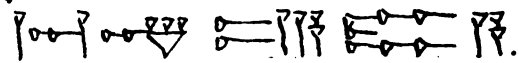
Salmanu-asir III. — O, e.

Salmanasar IV. — d.

32.

Atur-danin-pal,

révolté contre son père Salmanu-asir, pendant les dernières années du
règne de celui-ci.

Caractère archaïque: . Transcription
en caractères modernes: .

Lectures proposées.

Sardanapale IV (Atur-iddanna-palla). — O, b.

Sardanapale IV (Atourdounninpalla). — O, c.

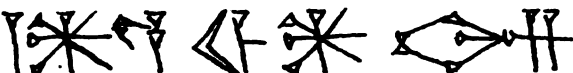
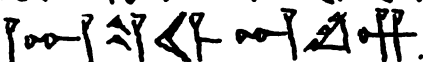
Sardanapale IV (Atur-danin-palla). — O, d.

Assur daningal. — d.

33.

Samsi-Bin III.

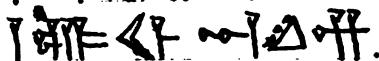
(830-817).

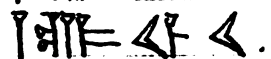
Caractère archaïque:  Transcription en caractères modernes: .

Variantes:

Variantes:

.

.

.

Lectures proposées:

Shamas-Adas. — R, a.

Shamsiyav. — H, a.

Samsi-Hou. — O, a.

Samsi-U. — O, b.

Samsi-Yal. — R, b.

Samas-Hou. — O, c.

Shamas-iva. — R, c.

Samas-Hou. — O, d.

Samsi-vul II. — S.

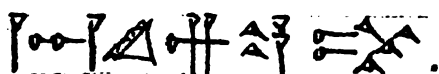
Samas-Bin. — O, e.

Samas-Bin. — d.

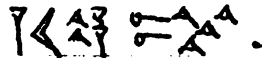
34.

Bin-luxuš III.

(817-788).

.

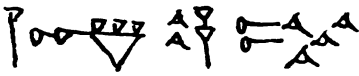
Variante:

.

Assur-dagan III. — S.

Assuredilili II. — d.

37.
Assur-lixus.
(754-746).



Lectures proposées :

Sardanapale IV. — O, a.

Sardanapale V (Assur-likhous). — O, c.

Assur-lush. — R, c.

Sardanapale V (Assur-likhous). — O, d.

Assur-nirari (pour Vul-nirari). — S.

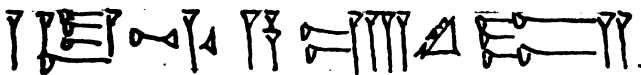
Assur-likhis. — O, e.

Assurlikhous (Sardanapale). — d.

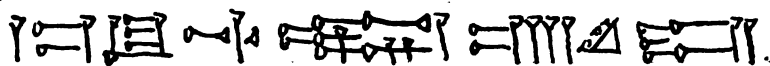
Assur-tanagbal. — O, e, 2^e édition, supplément.

Troisième dynastie.

38.
Tuklati-pal-asar II.
(744-727).



Variantes :



Lectures proposées :

Tiglath-pileser. — R, a.

272.
Tiglath-pileser. — H, a.

Tiglathpileser IV. — O, a.

Tiglath-pileser (Tigulthi-pal-Eira). — R, b.

Tiglat-palli-tihr. — O, b.

Tiglathpileser IV. — O, c.

Tiglath-pileser II. — R, c.

Tukulti-pal-zara II. — S.

Tiglathphalasar. — O, e.

Tiglathphalasar II. — d.

Transcription biblique :

תִּגְלַת פִּלְסֵר.

39.

Salmanu-asir VI.

(727-722).

שַׁלְמַנְאֶסֶר

Lectures proposées :

Salmanassar IV. — O, a.

Salmanassar V. — O, c.

Shalmaneser IV. — R, c.

Sallimannu-asir IV. — S.

Salman-asir. — O, e.

Salmanassar VI. — d.

Transcription biblique :

שַׁלְמַנְאֶסֶר

Quatrième dynastie.

40.

Sar-yukin.

(721-704).

𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

Lectures proposées:

De fort bonne heure ce nom a été reconnu par Hincks comme celui du fameux Sennachérib, avant que l'état de la science ne permît de l'analyser. Quant à son analyse et à sa transcription grammaticale exacte, elle a été fixée un peu plus tard, mais encore assez tôt, car nous avons déjà:

Sin-akhi-irba. — R, b.

Sin-ahi-irib. — O, b.

Transcription biblique: 𐤱𐤲𐤱𐤲 𐤱𐤲.

42.

Assur-ax-iden.
(680-667).

Caractère archaïque: 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵. Caractère moderne: 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

Variantes:

𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵.

𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵.

𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵.

Lectures proposées:

Le nom a été également identifié dès avant d'être analysé. Pour la lecture précise nous trouvons déjà:

Assur-akh-idina. — R, b.

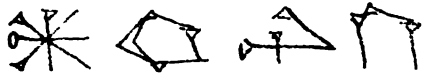
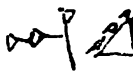
Assur-ah-iddin. — O, b.

Transcription biblique:

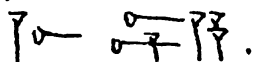
𐤱𐤲𐤱𐤲 𐤱𐤲𐤱𐤲

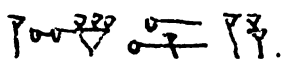
}

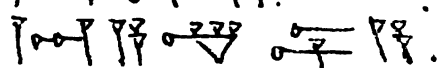
Assur-bani-pal.
(667-647).

Caractère archaïque :  . Caractère moderne :  .

Variantes:

 .

 .

 .

Lectures proposées:

Sardanapalus III. — R, a.

Ashurakhal. — H, a.

Sardanapale V. — O, a.

Assur-bani-pal II. — R, b.

Sardanapale V (Assur-iddanna-palla). — O, b.

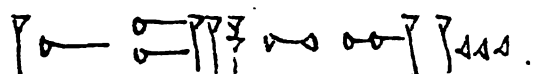
Ashur-banipal. — R, c.

Assur-bani-pal. — S.

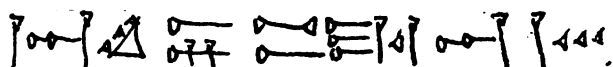
Assur-ban-habal (Sardanapale VI). — O, c.

Assurbanipal. — L.

Assur-edil-ilāni.
(647-625)

 .

Variante:

 .

Lectures proposées:

Assur-emil-ili. — R, b.

Assur-dan-ilan. — O, b.

Assur-idil-il III. — O, c.

Ashur-emid-ilin — R, c.

Assur-idil-ilani. — O, d.

Assur-ebil-ili-Kain. — S.

Assur-edil-ilāni. — O, e.

Assuredilili III. — d.

Je dois prévenir encore une fois, en finissant, le lecteur que la synonymie de cet enai de Canon royal est uniquement destinée à établir la coïncidence avec les autres listes des monarques assyriens et babyloniens précédemment publiées, et à mettre les commençants à même de se servir sans difficulté des travaux remontant à une date un peu ancienne. Mais je n'ai aucunement prétendu y aborder les questions de priorité, toujours si délicates dans les sciences, et encore plus difficiles dans nos études assyriologiques, où il est arrivé bien des fois que la même découverte a été faite simultanément par plusieurs savants travaillant loin les uns des autres et d'une manière tout à fait indépendante. Je n'ai donc pas cherché à établir à qui revenait l'honneur de la première lecture de tel ou tel nom royal, car souvent cette lecture a été donnée pour la première fois dans une dissertation séparée, dans un rapide article de journal ou dans une étiquette de musée. Je me suis borné à enregistrer les formes contenues dans les principales listes qui sont à la disposition habituelle et constante des travailleurs.

Supplément.

Paris, 20 juillet 1871.

Les désastres successifs de la guerre étrangère et de la guerre civile ne nous ont pas permis de connaître assez tôt les précieux documents historiques du Musée Britannique, longtemps ignorés du public européen, qui ont été compris par sir Henry Rawlinson et son nouveau collaborateur M. George Smith dans le tome III des Cuneiform inscriptions of Western Asia. Bien que publié à Londres à la fin de 1870, le volume vient seulement d'arriver, il y a quelques jours à Paris. Je m'empresse d'en extraire les additions et les corrections que ces documents nouveaux apportent à mon essai de Canon des rois de Babylone et d'Assyrie.

Rois de Chaldée et de Babylone.

15.

Kudur-Mankunta.

Variante:

𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

49 bis.

Bin - Sum - nasir.

𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

Variante:

𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵.

On pourrait lire aussi Bin-labar-nasir.

Le souverain de Babylone était contemporain des deux rois d'Assyrie associés Assur-nasara et Nabu-dan: voy. dans le Supplément aux rois assyriens les nos

4 ter.
Mabu-dan.

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

Ces deux rois se présentent à nous dans un document comme régnant ensemble leur association et contemporains du babylonien Bin-Sum-nasir. Ils appartiennent certainement à la première dynastie royale de l'Égypte, et tout me paraît les caractériser comme les plus anciens princes que nous connaissions de cette dynastie.

19.

Bin - mirari Ter

C'est la lecture qu'il faut adopter définitivement au lieu de Bin-lyxus: voy. le n° 28. — De même, au lieu de Bel-lyxus, le nom du n° 8 doit être le :

Bel-nivari.

13.

Tuklali - Samdan I^{er}

Variante:

የጥቅም ጥራት.

14.

Bel. Kudu-ayur.

Variante:

18.

Tuklati-pal-ašar I^{er}

Variante:

$\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$

LETTRES ASSYRIOLOGIQUES.

LETTRES ASSYRIOLOGIQUES ET EPIGRAPHIQUES

sur l'histoire & les Antiquités

de l'Asie antérieure

par

FRANÇOIS LENORMANT

Associé Correspondant de l'Académie Royale de Belgique,

de l'Académie Pontificale d'Archéologie.

de l'Institut de Correspondance Archéologique de Rome.

de l'Institut National Genevois.

de l'Académie de Stanislas de Nancy,

Membre de la Société Asiatique de Paris.

etc. etc. etc.

TOME 2.

PARIS

1872.

Lith. Barousse, C^r du C^r 12, Paris.



QUATRIÈME LETTRE.

**SUR L'INSCRIPTION DÉDICATOIRE
HIMYARITIQUE
DU TEMPLE DU DIEU YATÂ
À ABIAN PRÈS ADEN.**

A M. JOSEPH HALEVY

Paris, 24 décembre 1871.

Monsieur,

Il y a juste un an, arrivant de votre grand et féruilleux voyage au Yémen, de ce voyage qui restera si merveilleusement fécond pour la science, vous trouviez notre pays envahi, Paris investi, l'existence même de la France menacée de la manière la plus grave, et vous deviez attendre, pour pouvoir faire connaître les résultats de vos explorations au grand corps savant qui vous avait confié une mission remplie par vous au-delà de toutes les espérances, que les fureurs de la guerre eussent cessé leur cours. Pendant ce temps, resté dans notre cher Paris, à qui les efforts de la basse jalousie de ceux qui n'ont pas su suivre son exemple ne parviendront pas à enlever la gloire de ses sacrifices et de sa résistance, j'avais quitté le métier de savant pour celui de soldat. A pareil jour, remis à peine d'une blessure, dans la neige jusqu'aux genoux par quinze degrés de froid, j'étais de grand-garde aux tranchées de Vitry, l'âme profondément oppressée et ressentant une douleur particulière poignante toutes les fois qu'une bouffée de vent m'apportait des lignes prussiennes le bruit des cris de joie par lesquels des barbares ivres de leur triomphe célébraient la nuit de Noël sur notre propre sol et insultaient à nos malheurs. Je causais tristement avec mon ami Albert Dumont, devenu mon compagnon d'armes de mon collègue en archéologie, et nous nous demandions quand nous pourrions reprendre ces études pacifiques qui nous sont si chères et auxquelles nous avons l'un et l'autre consacré notre vie.

Mon souvenir se reporte involontairement à cette lugubre soirée de Noël aujourd'hui que je me retrouve après une année tranquillement installé dans mon cabinet, au milieu de mes livres, ces vieux amis échappés à la Commune comme à la guerre étrangère, travaillant auprès d'un bon feu et jouissant de toutes ces douceurs du home qu'on n'apprécie suffisamment

qu'après en avoir été privé. Je reprends ce soir la suite des lettres que j'ai commencé à publier, et c'est à vous que j'adresse la première, car elle aura pour sujet une branche de l'antiquité sémitique à laquelle votre nom sera désormais attaché d'une manière ineffaçable et que vos belles découvertes vont renouveler presque entièrement. J'ai peut-être tort de l'insérer dans cette publication, car ce n'est point une lettre assyriologique. Mais j'espère que les personnes qui voudront bien me lire consentiront à m'excuser, car toutes les parties de l'archéologie sémitique se tiennent étroitement, il est difficile d'en aborder une sans toucher les autres; et d'ailleurs, en ce qui est de certaines institutions, les monuments du Yémen et de l'Assyrie peuvent mutuellement s'éclairer d'une manière heureuse.

Vous vous étonnerez sans doute que je n'attende pas la publication de votre prodigieuse moisson épigraphique pour revenir à cette étude des textes himyarites dont je m'étais occupé il y a quelques années. Mais c'est précisément parce que votre publication va changer la face d'une telle étude, en fournissant des secours inattendus, qu'il est assez naturel que ceux qui ont consacré antérieurement de longues recherches à ce sujet difficile tiennent à prendre date et à bien établir le point où ils en étaient parvenus à l'aide seule du petit nombre de monuments connus jusqu'à présent et des copies si imparfaites de beaucoup d'entre eux. Il est bon d'ailleurs de compléter maintenant le bilan de ce que l'on possédait avant vous en fait de textes himyaritiques.

L'inscription dont je veux aujourd'hui vous entretenir est la plus étendue parmi les six qu'en 1844 M. Gauldrand, chirurgien de la marine, releva dans les ruines d'Abian près d'Aden et dont il a bien voulu me communiquer les copies en 1867. En même temps qu'il les dessinait sur son carnet de voyage, l'officier distingué du service sanitaire de notre marine qui a su rendre son passage à Aden si profitable à la science en rapportait une septième en original à Paris, où elle est aujourd'hui possédée par M. Bonnetty. Je l'ai publiée en 1867 dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, ainsi que quatre des textes seulement copiés, les plus courts et les plus faciles à interpréter. Une cinquième ne présentait

pas non plus de sérieuses difficultés, et j'aurai l'occasion de la faire figurer dans cette lettre. Quant à celle qui en est le sujet principal, le déchiffrement et l'interprétation en paraissaient tout à fait désespérés au premier abord. Il m'a fallu une attentive et patiente étude pour en rétablir le texte d'une manière satisfaisante, et que je crois certaine. J'ai eu l'honneur de soumettre cette restitution à l'Académie des Inscriptions dans les premiers mois de 1868, et le texte ainsi rétabli a paru alors transcrit en lettres hébraïques avec une traduction dans les Comptes-rendus de l'Académie. Mais ce n'était pas assez. Il était tout à fait nécessaire de publier la copie même, telle que je l'avais reçue, afin de permettre aux érudits compétents de prononcer sur la valeur de mes restitutions; il était nécessaire de justifier celles-ci et ma traduction par un commentaire ad verbum, enfin d'y joindre les observations mythologiques et historiques qu'appelle le monument. C'est ce que je vais faire.

L'inscription compte quinze lignes. C'est sans contredit un des monuments les plus étendus et les plus précieux de la vieille épigraphie nationale du Yémen. La nature en est religieuse; elle a trait à la dédicace d'un temple élevé dans la localité même d'Abrian en l'honneur de ce dieu *Yat'a* dont les textes épigraphiques copiés ou rapportés en original par M. Gauldbrand ont révélé l'existence, ainsi qu'aux offrandes qui y ont été faites.

Je donne au revers de cette page le fac-similé de la copie que j'ai entre les mains.

En suivant soigneusement cette copie la transcription est:

עבדש. שם אשל. שריש בעל
תבע שרחבאל. לך שבא עאחחע
מרתדם. י' מלך בנע עאל עבד
עני מלכי שבא לנאע בית יתע.
עבניע מדבחת יתעם ביעם נח ב-
חרת ש. חעלי בן אלשרח בן שמ-
חעלי חל דת עיחחמע יתעם במשאל-
-. בדת חעפחמע יתעם עיחעפין ד-
ן תנבאחע עחיניע יתעם דערן שי-

[illegible]

יח. עשפתחמע אדנת דחכ עברר כ
 תם עערי לעפיהמע עעפי חלרן עדן
 עביתנחן אבנים עאבעלחע עמלכחמע
 עשעדחמע בעתתר עבחעבש עבאל יח ע
 ביתעם עבדתחמי עבדתבעדני עבאל
 חי עבאלחתי חלרן עדן

Cette leçon est tout simplement impossible et ne peut fournir aucun sens raisonnable. Mais dès le premier coup d'œil on reconnaît que la copie renferme de nombreuses fautes. Une étude approfondie permet même au bout de quelque temps d'en reconnaître la nature et de les corriger avec certitude. Les fautes tiennent en effet à quelques confusions de lettres aux formes voisines, qui se reproduisent constamment et avec une grande régularité dans tout le cours de l'inscription. Ce sont :

- 1° Celle de ו et de ז, ח et ח, deux valeurs pour lesquelles on ne trouve qu'une seule figure, ח;
- 2° Celle de ן et de ן, ף et ף, représentées par le même signe, ף;
- 3° Celle de ך et de ך, ך et ך, que nous avons déjà notée antérieurement dans les trois copies d'inscriptions funéraires rapportées par M. Gauldbrand;
- 4° Celle de ם et de ם, ם et ם, articulations absolument différentes pour lesquelles la copie n'offre qu'un tracé unique, ם; il y a pourtant un 1 exactement reproduit dans le premier mot de la ligne 10;
- 5° Enfin celle de ן et de ן, ן et ן.

De plus, dans un certain nombre d'endroits, le ם a été tracé d'une manière incomplète, [pour].

Me basant sur ces remarques, dont vous reconnaîtrez, je crois, la justesse, je propose de restituer de la façon suivante le texte de la longue inscription qui fait l'objet de cette lettre :

עבדשמשם אצלם שריש בעלן
 תבע שרחבאל מלך שבא ואחא
 מרתדם קני מלך בנו ואל עבד
 וקני מלכי שבא גנאו בית יתעם
 ובניו מדבחת יתעם ביום נף ב-

חֶרֶת שְׁמַהֲעֵלִי בֶן אֶלְשָׁרַח בֶּן שֹׁמֶ-
הַעֲלִי חֶג דָּת וְקִהְיוּ יִתְעַם בְּמִשְׁאֵל-
ס בְּדַת הוֹפִיָּהּמוּ יִתְעַם וִיחֻפִּין דְּ-
ן תִּנְבְּאָהוּ וְקִנְיִי יִתְעַם דְּעֵדֶן שִׁי-
מָהּמוּ וּשְׁפַתְהוּמוּ אֲדִנָּת דְּהַב וְכֶרֶךְ כ-
חֶם וּרְקָ לְוִפִּיָּהּמוּ וּפִי הַגֶּרֶן עֵדֶן
וּבִיתְגָּהֶן אֲבִינוּם וְאַבְעֵלְהוּ וּמִלְכָּהּמוּ
וּשְׁעֵדָהּמוּ כַּעֲתִמָּל וּבְהוּבֵשׁ וּבְאַלְמָקָה ו-
בִּיתְעַם וּכְדַתְחָמִים וּכְדַתְכַּעֲדָנָם וּבְאַל-
יָהּ וּבְאַלְהָתֵי הַגֶּרֶן עֵדֶן

Je traduis:

« Abd-Schams Asslam, eunuque de notre seigneur le
« tobbä Schourahbil, roi de Saba, et son frère Mart'ad, esclave du roi, fils
« de Wal, serviteur et esclave des rois de Saba, ont consacré le temple de Yat'a
« et ont construit un autel de sacrifices à Yat'a, dans le jour de Nouf, dans
« l'année de Samahâli fils de Ihascharh fils de Samahâli, parce que Yat'a
« les a exaucés conformément à leur prière, parce que Yat'a les a préservés —
« et il maintiendra cette promesse qu'il a faite. — Et ils ont offert à Yat'a
« seigneurs de Aden leur présent et leur offrande, un poids d'or et d'argent,
« de métal en lingots et d'épices monnayées, pour leur propre salut et le salut
« de notre ville de Aden, de notre château in présent de Abian, de ses seigneurs
« et de leur roi, ainsi que pour leur heureuse fortune. Au nom de Ât'tor, au
« nom de Haoubas, au nom de Il-magah, au nom de Yat'a, au nom de Dhat-
« Hhami, au nom de Dhat-Bâdan, et au nom des dieux et déesses de notre
« cité de Aden. »

Je passe maintenant à l'analyse verbale qui me permettra
de justifier ce rétablissement du texte.

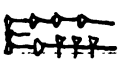
Ligne 1. עבד שמש. Le nom, qui signifie « le serviteur
de la déesse Soleil, » se lit également, écrit de même et aussi avec la mimmaton
finale, comme celui de l'auteur de la dédicace, en tête d'une des tables de bronze
de Amran conservées au Musée Britannique (pl. IX, n° 13 de l'édition anglaise;

pl. IX du mémoire d'Osiander). Les listes des rois du Yémen nous offrent deux princes de ce nom, Abd-Schams-Saba, fils de Gaschdjeb, l'un des premiers rois de la dynastie galtanide, qui acheva de détruire les restes des Adites ou Sabéens Kouschites, réfugiés dans le Hadhramaut (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes avant l'islamisme, t. I, p. 41 et 52); et Abd-Schams, fils de Wathil, l'un des derniers souverains de la même dynastie, que l'on donne comme auteur de la seconde race royale, celle des Himyarites (Caussin de Perceval, t. I, p. 60). Le nom était aussi en usage chez les Arabes proprement dits avant Mahomet (Ibn Dourayd, p. 51 et 197), et parmi les anciens Koreyschites nous rencontrons un Abd-Schams, fils de Abd-Manâf (Ibn Dourayd, p. 45, 97 et 103).

□ 738. Voici un laqab (لقب) ou surnom que l'on retrouve dans une des tables du Musée Britannique (pl. VII, n° 10 de l'édition anglaise; pl. V du mémoire d'Osiander). Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 179) y considère le □ final comme radical et en rapproche le nom ineptique سلس, cité par Ibn Dourayd (p. 293); en ce cas, l'étymologie serait à en chercher dans l'arabe سلس, « l'homme aux oreilles coupées » ou « aux très petites oreilles », ou bien dans سلس, vir fortis. M. le docteur A. Lévy (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 180, en note) préfère ne voir dans la dernière lettre qu'un simple signe de minimation finale et isoler comme radical 738, qui est aussi un nom propre dans le premier livre des Paralipomènes (VIII, 37, et IX, 43) et dont la signification est fournie par l'adjectif 738, employé une seule fois dans la Bible (Ezod. XXIV, 11) et existant également en arabe, سلس, radicatus, ex antiqua stirpe oriundus, nobilis. Le sens admis par Osiander convient mieux pour le surnom d'un personnage d'origine et de condition servile.

ש"רש. Le mot, sur la lecture duquel il n'y a pas d'hésitation possible, est nouveau; aucune inscription du Yémen ne l'a encore fourni. Mais je ne crois pas qu'il y ait deux manières de l'expliquer. C'est l'hébreu ש"רש, le syriaque ܫܪܫ, l'arabe سرس, « eunuque », dérivé d'un radical qui n'existe qu'en chaldaïque, ש"רש, et en syriaque, ܫܪܫ, castravit, mais qui doit être rapproché

à l'origine de l'hébreu וְרִשָּׁא , eradica vit, exstirpavit. On s'honora peut-être de voir un personnage s'attribuer ainsi à lui-même le titre d'eunuque, mais dans les vieilles royaumes de l'Asie on n'en rougissait pas plus qu'on n'en rougit encore aujourd'hui à la cour du Sultan de Constantinople. Ces êtres dégradés étaient de grands personnages, qui remplissaient les plus hautes fonctions auprès de la personne du souverain, qui souvent même gouvernaient des provinces et quelquefois, comme encore plus tard Mariès sous les empereurs de Byzance, étaient placés à la tête des armées. Sur un cylindre à légende arménienne, qui fait partie des collections du Musée Britannique et a été publié par M. le général Rawlinson (*Journal of the Royal Asiatic Society*, new ser. t. I, p. 282), ainsi que par M. le comte de Vogüé (*Mélanges d'archéologie orientale*, pl. VI, 1^{re} 24), nous voyons un officier de la cour de Babylone s'intituler aussi סרס « eunuque ».

À Ninive, le chef des eunuques était un des premiers parmi les grands personnages de l'Etat, comme à Stamboul le Kizlar-aga. Quand la Bible (*II Reg. XVIII, 17*) raconte la sommation que le monarque assyrien Sin-ach-ib adrena à Jérusalem, il la fait porter par רַב־סָרִיס , תִּרְתָּן , et רַב־שָׁרֵן , c'est à dire par le généralissime des armées assyriennes, turtannu, le chef des eunuques et l'officier supérieur de l'ordre militaire appelé dans les textes cunéiformes rab-sak, « chef des capitaines » (*W. A. I. II, 31, 4, l. 34, 67, l. 66*). Dans le roulement régulier de fonctions en rapport avec le rang hiérarchique des personnages qui jusqu'au règne de Tuklati-pal-âsar II déterminait l'ordre des éponymies (*W. A. I. II, 52, 1*), le chef des eunuques, désigné d'ordinaire dans les inscriptions cunéiformes par l'expression idéographique  donnait son nom à la troisième année du règne, la première portant le nom du roi et la seconde celui du turtannu. Il était donc le second personnage de la cour, et c'est en effet le rang que lui donne, immédiatement après le turtannu, la tablette du Musée Britannique contenant le fragment d'une liste générale des officiers (*W. A. I. II, 31, 4*). Dans le livre de Daniel (*I, 3, V, 7*) le רַב־סָרִיס ou רַב־סָרִיסִין de Babylone dirige l'éducation des enfants du service royal, comme encore de nos jours le Kizlar-aga est en possession de la surveillance et de la direction des itchoglans de

la cour ottomane. Au reste, le mot qui dans la langue parlée de l'Assyrie correspondait à l'idéogramme complexe d'*«ennuie»*, ne paraît pas avoir été *ܐܢܢܐ* mais *ܐܢܢܐ*, le dernier mot dérive de la racine *ܐܢܢ* et a donc exactement le même sens que celui que nous avons relevé dans les autres idiomes sémitiques.

§ 2. Nous avons ici une de ces constructions par simple apposition qu'affectionnait si particulièrement la syntaxe de la langue des Sabéens du Yémen. Il n'est, du reste, besoin d'entrer dans aucune explication développée de suffixe de la première personne du pluriel } est bien connu dans l'himyarite comme dans tous les autres idiomes de la famille sémitique. L'emploi du mot *Is* comme en hébreu, dans les sens de *«seigneur»* et de *«propriétaire»*, est signalé par les auteurs arabes comme une des particularités caractéristiques du langage du Yémen, et s'est conservé chez ses habitants actuels. Les inscriptions en offrent de nombreux exemples.

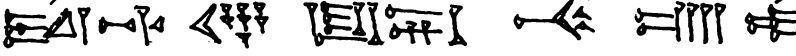
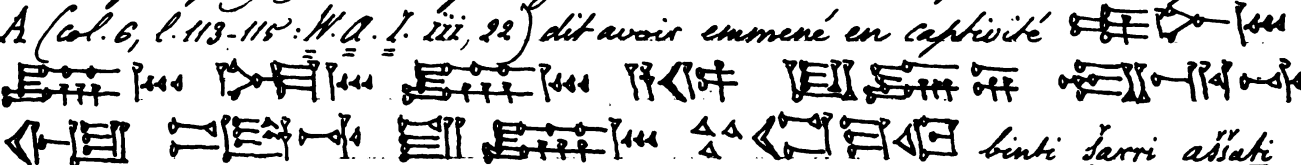
Je ferai seulement remarquer ici, une fois pour toutes, que dans les formules d'édicaires de l'antique épigraphie nationale du Yémen, la parole est constamment censée appartenir aux habitants du lieu où l'offrande est faite. C'est à eux que s'applique la première personne du pluriel, tandis que l'auteur de la dédicace est toujours désigné à la troisième personne.

Signé 2. 2727. Voici la première fois que le fameux titre des souverains du Yémen de la dynastie proprement himyarite, *ܐܢܢ*, se présente dans les monuments. Jusqu'à présent on ne l'avait encore rencontré que comme un des éléments composant le nom propre 272727, *«celui que le tobbâ fortifie, rend puissant»* (Fœrstel, n° 56; cf. Diander, *Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch.* t. 8, p. 57). On sait que ce titre, dont l'étymologie est encore fort douteuse, n'a jamais été porté que par les rois de la seconde dynastie arabe du Yémen, pas les successeurs de Hārith-er-rāsch, et même n'appartenait pas à tous, mais seulement à ceux qui réunissaient sous leur sceptre, au Yémen proprement dit, le Hadhramaut, le pays de Schihor, et les autres provinces comprises sous le nom général d'Arabie Heureuse (Caussin de Perceval, t. 1, p. 64).

שְׂרָבָל. Je reviens à la fin de cette lettre les importantes questions historiques que soulève la mention que nous avons ici du roi Schouabbil, dont le nom figure dans les listes des souverains du Yémen fournies par les historiens musulmans.

שְׂרָבָל. C'est à Fresnel qu'appartient l'honneur d'avoir eu le premier le titre officiel et constant des souverains qui régnaient d'abord à Mariaba, puis plus tard à Zhafox et à Sanâa. On trouve des mentions de « rois de Saba » dans deux des textes épigraphiques du recueil de Fresnel (n° 45 et 54), ainsi que dans une inscription de Mareb actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 33 de l'édition anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Osiander). Pour une époque de plusieurs siècles plus récente, la grande inscription de Hiss-Ghorab, copiée par Wellsted, porte à la ligne 9, ainsi que l'a constaté depuis longtemps déjà Rödiger, du « roi de Himyar et des princes ses vassaux » (קִיִּל, שְׂרָבָל וְאַחֲרָיו). Mais tout semble indiquer que cette dernière inscription appartient aux temps où les princes du Yémen étaient soumis à la suzeraineté d'un monarque étranger, soit le Nédjiaschi d'Abyssinie, soit plutôt encore le roi Sasanide de la Perse. Au temps de la pleine indépendance et du grand éclat de l'empire yamanite, le titre officiel et invariable de ses princes était « roi de Saba ». C'est le titre que, pour un âge bien plus reculé, donne toujours la Bible, quand elle parle de la « reine de Saba », שְׂרָבָל (1 Reg 10), ou des « rois de Saba », שְׂרָבָלִי, de prince que l'assyrien Šar-kinu mentionne à la l. 27 de l'inscription de ses Fastes comme lui ayant envoyé un tribut, est aussi appelé « le Sabéen », saba'ai, אֲשֶׁר מִלְּבָבָא (voy. ce que j'en ai dit dans la Revue Orientale de mars 1869).

L'épigraphie himyaritique nous fournit encore des mentions de rois de quelques contrées voisines. Le dedicataire d'une des tables de bronze de Amran, actuellement au Musée Britannique (pl. V, n° 6 de l'édition anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Osiander), est qualifié d'esclave du roi de Hadhramaut, קִיִּל שְׂרָבָל. Dans l'inscription de Mareb qui porte le n° 32 dans la publication de Fresnel, un personnage dont le nom est détruit, qui est fils de

le roi fugitif d'Elam, débarque sur la côte de la Basse Chaldée avec plusieurs princes ses parents et  ille XVII ginišu zir bit abišu, « avec dix-sept esclaves, nés dans la maison de son père » (voy. le passage parallèle de la tablette K 4457 dans Smith, *History of Assyrian Empire*, p. 192). Lors du pillage de Suse, *Assur-bani-pal* dans son prisme A (col. 6, l. 113-115: H. A. I. III, 22) dit avoir emmené en captivité  binti šarri aššati šarri adi ginni maxriti au arhuti ša šarri Elama, « les filles de rois et les épouses royales, avec les esclaves de premier et de second rang des rois d'Elam. »

Mais cette acception du יָדָה himyaritique n'est que secondaire, le sens premier et plus général est celui de « possession, bien, propriété », dont l'épigraphie yamanite nous offre de nombreux exemples :

1°. Fresnel, n° 11, ligne 2 : יָדָהוּ, « la propriété. »

2°. Fresnel, n° 56, ligne 1 (6) : וְקָנְיָהּ וְכָל אֲנָחְלָהּ, « et son bien et toutes ses possessions » (hébreu נָחַל, *possedit*; arabe جَدَّ, *largitus fuit, concessit*).

3°. Table de bronze de Amran (pl. IX, n° 13 de l'édition anglaise; pl. IX du mémoire d'Osiander), lignes 7 et 8 : בֵּיתָהֶמוּ וְקָנְיָהֶמוּ... « leur maison ... et leur propriété. »

4°. Table de bronze de Amran (pl. XIII, n° 26 de l'édition anglaise; pl. XXII, b, du mémoire d'Osiander), lignes 4-6 : לְוִפְיָהֶמוּ וּפִי' אֲקָנְיָהֶמוּ דְּקָנְיָו וִיקָנְיָן, « pour leur propre conservation (nous trouverons ce mot un peu plus loin dans la suite de notre inscription, et alors nous l'étudierons et l'analyserons) et pour la conservation de leurs biens, qu'ils possèdent et qu'ils posséderont. »

Dans l'inscription même où se lit le titre de קָנִי כֹלֶל, nous trouvons aux lignes 6 et 7 : וְוִלְדֵּשׁ וְקָנִישׁ, « et saraca (arabe وَلَد) et son bien. »

(1) L'inscription est écrite dans le dialecte particulier du Hadhramaut, où les suffixes de la troisième personne sont :

17.
'IP, ainsi employé est le substantif verbal ou infinitif de la première forme de ce verbe 'IP, possedit, dont la quatrième forme, causative 'IPT, se trouve si constamment mise en usage dans toutes les formules d'affranchise religieuse que présente l'épigraphie himyaritique.

des exemples empruntés à d'autres monuments, que je viens de citer, suffisent, je crois, une fois que l'on a constaté les confusions constantes de lettres voisines comme figures qui offre la copie de M. Gauldrand, pour justifier ma restitution 'IP, au lieu de 'I, qui ne donnerait ici aucun sens raisonnable.

singulier ʾ, au lieu de ʾʾ de l'himyarite,
pluriel ʾʾʾʾ " ʾʾʾʾ "

Ces deux formes ont une frappante analogie avec les pronoms amyrins ʾsu et ʾst su, que nous retrouvons encore sous les formes sa et sapi dans la langue des Gallas de l'Abyssinie, rattachée à la souche sémitique par M. D'Abbadie (Journal asiatique, avril 1839; juillet-août 1843). Elles correspondent encore aux deux pronoms égyptiens ʾsu et ʾst, ser. Ainsi l'himyarite proprement dit se rattache pour la forme des pronoms de la troisième personne au type le plus habituel des langues sémitiques, tandis que le dialecte du Hadhramaut était au nombre des idiomes qui y remplaçaient l'aspirée par une sifflante. L'égyptien est la seule langue qui offre à la fois les deux types, car nous y trouvons pour la troisième personne du singulier masculin le pronom ʾu à côté du pronom ʾst. Au reste, l'identité originaires des deux types est manifeste, car l'échange d'une aspirée et d'une sifflante est un des phénomènes phéniciens qu'offrent le plus habituellement toutes les familles d'idiomes.

La formation de la voix causative des verbes en himyarite et en hadhramite est exactement parallèle à celle des pronoms de la troisième personne (voy. mon Essai sur un document mathématique chaldéen, notes, p. 25-27). En himyarite cette voix se forme par un ʾʾ préfixé, en même temps que le pronom est ʾʾʾ; en hadhramite elle se forme par un ʾʾ préfixé, en même temps que le pronom est ʾʾ. Il y a là une preuve décisive en faveur de l'identité première de ces deux modes de formation, que bien peu d'idiomes nous offrent ensemble et dont l'un a presque toujours étouffé.

112. Les inscriptions du recueil de Fresnel ont depuis longtemps permis de reconnaître pour l'état construit du pluriel de 12, "fils," les deux formes 112 et '12, et les tables de bronze de Amaran sont venues les confirmer pleinement sous ce rapport. La restitution 112 pour 112 est ici tellement manifeste et tellement indiquée par l'ensemble du texte qu'il n'est pas besoin de s'y arrêter longuement.

111. La copie porte 111, qui est inadmissible. Mais le nom propre 111, analogue à l'arabe 111, ainsi qu'aux 111 et 111 des inscriptions rababennes du Sinaï, est fourni déjà par les deux inscriptions n° 2 et 53 de Fresnel, dont la première est identique au n° 2 des copies de Guttenden étudiées par Roodiger. C'est le participe actif du verbe 111, effugit.

Lignes 3 et 4. 111 111 111. Les tables de bronze de Amaran, conservées au Musée Britannique nous offrent un grand nombre d'exemples du mot 111 employé pour désigner le serviteur d'un homme, dans les formules où il est dit que l'affiance à Il-magah est faite en faveur d'un personnage, de sa famille et de son serviteur, 111 111, ou de ses serviteurs, 111 111. La nuance de signification entre ce mot et celui de 111, qui se trouve ici en même temps, est facilement appréciable; 111 est proprement "le serviteur," dans le sens général de ce mot, qui peut s'appliquer à un homme libre comme à un esclave, mais l'addition de 111 caractérise l'individu comme un esclave, qui est "la propriété" d'un autre personnage.

111 est l'état construit du pluriel de 111 (voy. Oslander, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 223) dont l'état absolu serait 111.

Abd. Schams et son frère Mart'ad étaient, au commencement de l'inscription, qualifiés l'un d'ennarque et l'autre d'esclave d'un roi de Saba d'étr.

Pautre. C'est la confirmation de ce que disait à ce sujet M. Renan dans son remarquable mémoire sur le verbe sémitique, lu en 1868 devant la Société de linguistique de Paris et publié dans les Mémoires de cette société (t. I, p. 108).

-triné; leur père est maintenant appelé « serviteur et esclave des rois de Saba. » Il semble résulter de cette différence d'expression que Wal avait dû appartenir à plusieurs rois successivement. C'est ainsi que dans une inscription de Mareb, qui fait partie des collections du Musée Britannique (pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Hiandor), le prince de sang royal Yfatoul s'intitule שְׂבָא בֶן מַלְכֵי, « baïr des rois de Saba, » probablement parce qu'il avait vécu sous plusieurs rois en conservant le même titre; en effet le plus souvent dans les titres de ce genre, dont j'aurai à m'occuper plus loin avec détails, la mention du roi est faite au singulier, comme dans שְׂבָא מֶלֶךְ, « dharah du roi de Saba » (Fresnel, n° 31 et 55), et שְׂבָא מֶלֶךְ וְתֶר, « Watr du roi de Saba » (Fresnel, n° 54).

Ligne 4. גִּנְאוּ בֵּית יְתַעֵ. Voici, seulement avec le verbe au pluriel au lieu de l'aurait au singulier, la formule sacramentelle de Consécration des temples, qu'offrent également les inscriptions n° 9 et 10 du recueil de Fresnel. C'est à M. Ewald (Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 1843, p. 309) que revient le mérite d'en avoir déterminé le sens avec certitude. Le verbe יְתַעֵ signifie « consacrer; » et se retrouve en ghez sous la forme יְתַעֵ, d'où יְתַעֵ, nom qui désigne spécialement les prêtres des faux dieux. Dans les inscriptions hiéroglyphiques il s'applique surtout à la dédicace des temples.

Le dieu auquel est consacré l'édifice dont notre inscription relate la dédicace et en l'honneur duquel les offrandes sont faites, est Yfat'a. L'auteur de l'inscription que possède M. Bonnetty (voy. mon travail sur ce texte dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 96-99), en faisant l'offrande de son troupeau (יְתַעֵ יְתַעֵ) dans le temple même où M. Gouldraud a copié le document qui nous occupe, se qualifie de יְתַעֵ יְתַעֵ, « serviteur de Yfat'a, » de la divinité du temple. יְתַעֵ יְתַעֵ est un nom propre trivial dans une inscription funéraire d'Albian que j'ai publiée (Comptes-rendus de l'Acad. des Inscr. 1867, p. 257-259). La même appellation divine, réduite à ses éléments radicaux et dégagée de la trinité, se présente à nous dans le nom propre d'homme יְתַעֵ יְתַעֵ que fournissent trois inscriptions de Fresnel (n° 12, 13 et 14). Le dernier nom est bien antique dans le Yémen, car je l'ai reconnu (Revue

C'est l'équivalent du chaldaique ܡܠܚܐ, « autel de sacrifices. » La racine verbale d'où il dérive, ܡܠܚ, sacrificavit; hébreu ܡܠܚ, chaldaique ܡܠܚ, arabe ܡܠܚ, éthiopien ܡܠܚ, se lit, ainsi que le substantif ܡܠܚܐ, sacrificium, sur une des tables de bronze de Amran (pl. IV, nos de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Oliander)

ביום נת. d'indication du jour sacré dans lequel a été faite la dédicace du temple de El-magah à Khariba se lit dans les inscriptions nos 9 et 10 du recueil de Fresnel: ܡܠܚܐ ܝܘܡ ܗܥ (voy. mon explication de cette dédicace dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 288-290). Celle du jour où une construction avait été élevée en l'honneur de At'tor est aussi notée dans un fragment d'inscription de Mareb (Fresnel, n° 15): ܡܠܚܐ ܝܘܡ ܕܐܬܬܐܪ. J'ai eu l'occasion de parler déjà de ce genre de formules dans le précédent travail auquel je viens de faire allusion. Ici nous trouvons une indication de la même nature, mais dans l'expression de laquelle la préposition ܐ, omise dans les autres exemples, est employée, ce qui rend la syntaxe de la phrase plus régulière.

Le nom de jour sacré fourni de cette manière par l'inscription d'Abrian copiée par M. Gauldrand, ܡܠܚܐ, ne s'explique pas plus facilement que ceux qui se lisent dans les nos 9, 10 et 15 de Fresnel, ܡܠܚܐ et ܡܠܚܐ. Faut-il en conclure que les Sabéens désignaient leurs jours de fête par des noms significatifs à l'origine; mais qui avaient fini par devenir aussi rebelles à l'étymologie que les noms de mois communs aux Assyriens et aux Hébreux? Remarquons cependant que Nouf ou Nâf, écrit ici defective ܡܠܚܐ, est un nom propre d'homme himyarite cité plusieurs fois par les auteurs arabes. Il faudrait peut-être en conséquence traduire « le jour de la fête de Nouf, » et voir ici un nouvel indice du culte des ancêtres divinisés que j'ai signalé dans un travail spécial (Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 302-305). Le culte, comme je l'ai montré, s'appliquait dans chaque famille à tous les ancêtres, et dans cette limite paraît avoir été exclusivement familial. Mais la divinisation des rois morts était générale dans tout le pays (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. Morgent. Gesellsch. t. XIX, p. 258; et ce que j'ai dit dans

les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 98). De là les noms propres où un nom de roi entre comme élément composant à la place où se trouve d'ordinaire un nom de dieu, tels que עבד שר חבצל , formé avec l'appellation même du roi dont est datée notre inscription d'Abian, et עבד שמה עלי . Nous ou Nâf serait donc un ancien roi divinisé, dont le culte aurait été assez établi pour avoir son jour de fête dans le calendrier, si l'on admettait l'explication que je propose pour le יום נת .

lignes 5-7. $\text{בחרן שמה עלי בן אלשרח בן}$
 שמחה עלי . Nous avons ici une de ces dates par éponymes sur lesquelles j'ai eu l'occasion d'appeler l'attention de l'Académie des Inscriptions (Comptes-rendus, 1867, p. 222-225). C'est la plus curieuse que l'on ait encore rencontrée, car c'est la première qui se trouve sur un monument où se lise en même temps un nom de roi. Elle confirme donc entièrement ce que j'ai dit du mécanisme de ce système de dates et le rapprochement que j'en ai fait avec celui des éponymies assyriennes. Je reviendrais, du reste, plus loin sur l'éponyme de notre inscription et sa place chronologique.

Le nom propre שמחה עלי est si bien connu, par un si grand nombre d'autres exemples, qu'il n'y avait pas moyen d'hésiter à le rétablir au lieu de שמח עלי que fournissait la copie de M. Gaillard. Il signifie « celui que Samah élève » (sur le sens du radical על , voy. Otiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 56). Le dieu שמחה est « l'élévé, le très-haut », de la racine que l'arabe nous offre sous la forme لوا , et par conséquent fort analogue au עליון des Chananéens. Il est encore connu par les noms propres שמחה כר (1° Fresnel, n° 25; 2° Tables de bronze du Musée Britannique, pl. III, n° 4, pl. IX, n° 13 et pl. X, n° 15 de l'édition anglaise, pl. I, IX et XIII du mémoire d'Otiander), « celui que Samah fortifie, rend puissant », et שמחה אצל , « celui que Samah élève ».

lignes 7 et 8. La phrase en présence de laquelle on se trouve à cet endroit de l'inscription est une phrase de formule

sacramentelle et pour ainsi dire stéréotypée, qui, avec quelques légères variantes et le second membre tantôt omis et tantôt conservé, se reproduit sur une grande partie des tables de bronze de Amran, ainsi que dans une inscription du recueil de Fresnel. En voici tous les exemples, je désigne les tables du Musée Britannique au moyen des numéros d'ordre adoptés par Osiander dans son mémoire inséré au tome XIX du journal de la Société Asiatique allemande.

1°. Première table de Amran (pl. III, n° 4 de l'édition anglaise; pl. I du mémoire d'Osiander): חג דת וקהמו במשאלם בדת הופיהמו אלמקה.

2°. Quatrième table de Amran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander): חגן וקהמו במשאלחן אלמקה.

3°. Cinquième table de Amran (pl. II, n° 3 de la publication anglaise; pl. IV du mémoire d'Osiander): חגן וקהמו אלמקה במשאלם.

4°. Septième table de Amran (pl. IX, n° 14 de la publication anglaise; pl. VI du mémoire d'Osiander): חגן וקהו במשאלהו לקבל דת הופיהו.

5°. Neuvième table de Amran (pl. VI, n° 1 de la publication anglaise; pl. VIII du mémoire d'Osiander): חגן וקהמו במשאלחן.

6°. Douzième table de Amran (pl. VII, n° 8 de l'édition anglaise; pl. XI du mémoire d'Osiander): בדת הופיהו במשאלהו.

7°. Seizième table de Amran (pl. XII, n° 20 de l'édition anglaise; pl. XV du mémoire d'Osiander): חגן וקהמו אלמקה במשאלחן.

8°. Dix-huitième table de Amran (pl. XI, n° 19 de la publication anglaise; pl. XVII d'Osiander): חגן וקהמו במשאלהו.

9°. Dix-neuvième table de Amran (pl. XIII, n° 23 de la publication anglaise; pl. XVIII d'Osiander): חגן וקהו במשאלהו.

10°. Vingt-et-unième table de Amran (pl. XII, n° 21 de la publication anglaise; pl. XX d'Osiander): חגן וקהו אלמקה במשאלחן.

אלהו.

11°. Vingt-quatrième table de Amran (pl. XIV, n° 28 de l'édition anglaise; pl. XXII a d'Osiander): חגן וקהו אלמקה במשאלהו בדת הופיהו.

12°. Vingt-cinquième table de Amran (pl. XIII, n° 26 de la publication anglaise; pl. XXII b d'Osiander): חגן וקהו... משם במשאלהו.

13°. Inscription du temple de Il-magah à Mareb (Frend, n° 55, lignes 3 et 4): חגדת וקה אלמקה אלשרח במשאלם בדת הופיהו אלמקה.

Avec d'autres nombreux exemples pour me guider, il était facile de rétablir le texte, altéré par quelques confusions de lettres dans la copie que j'avais sous les yeux: חגדת וקהמו יתעם במשאלם בדת הופיהו יתעם.

Cette formule a été expliquée et analysée de la manière la plus complète par Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 165 et suiv.).

La conjonction חגד, forme abrégée pour חגן דת, à la place de laquelle on trouve encore plus souvent le simple חגן, est exclusivement propre à l'himyarite, sous l'une et l'autre forme; mais le sens en ressort indubitable des inscriptions. חגן, comme l'a vu Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 250), dérive du radical qui existe en hébreu sous la double forme חג et חגג, in gyrum circumactus est, en arabe sous la forme حَجَّ et en syriaque sous la forme ܚܓܓ, avec le même sens. חגד ou חגן דת est donc l'exact équivalent du latin idcirco.

Le verbe וקה se trouve en arabe sous la forme وڤه avec le sens de dicto audiens fait. Dans nos inscriptions il a manifestement celui de exaudivit. On le voit à l'avance dans la ligne 15 de la quatrième table de Amran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Osiander), dans l'expression ודיקה, «ce qu'il (Il-magah) exaucera...» Au subjonctif ou optatif il entre comme premier élément dans la composition du nom propre himyaritique וקהאל, «que le roi l'exauce.»

לִשְׁמִי est avec la minimation finale dans notre inscription, dans la première table de Amran et dans le n° 55 de Fresnel, □לִשְׁמִי, avec une nunation finale à la place dans un seul exemple, fourni par la ligne 11 de la treizième table de Amran, לִשְׁמִי (pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise; pl. XII du mémoire d'Osiander). C'est l'arabe سَمِي, « prière, » participe du verbe qui est en hébreu לִשְׁמִי, en arabe سَمِي, en syriaque ܣܡܝܐ, postuler, proposer.

La préposition ב est ici, de même que dans quelques autres exemples de l'épigraphie himyaritique (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 244), employée dans le sens ordinaire de ב, comme il arrive souvent en ghez (voy. Dillmann, Grammatik der Äthiopischen Sprache, p. 307). La conjonction composée בְּוִי, correspondant à l'hébreu בְּוִי, qui commence le membre de phrase immédiatement suivant, en est un nouvel exemple (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 248 et suiv.).

יְהוֹפִי est la quatrième forme, causative, en hiphil suivant l'habitude constante des Sabéens, du verbe יָפַי, arabe فَجَّ, intégrer, compléter, finir. Nous verrons un peu plus loin dans notre texte la première forme de ce radical, יָפַי, prise substantivement dans le sens de « salut, conservation, » que justifient un très grand nombre d'exemples. La signification de la quatrième forme verbale, « maintenir, conserver, préserver, protéger, » est ainsi certaine; elle a été établie par Osiander et remonte de beaucoup de passages des textes épigraphiques.

Lignes 8 et 9. יְהוֹפִי דִן תְּנַבְּאָהוּ. Cette phrase constitue une incise, qui est placée de même à la suite de la formule relative à la prière épanchée dans l'inscription n° 55 du recueil de Fresnel (ligne 5). Le sujet en est la divinité invoquée et qui a épanché ses adorateurs.

יְהוֹפִי est la troisième personne du singulier du futur de la quatrième forme du verbe יָפַי. Le futur ou plus exactement l'aoriste, dans la langue himyaritique, à quelque forme du verbe que ce soit, s'indique toujours par l'addition d'un ' préfixe et d'un } suffixe (voy. Osiander, Zeitschr.

der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 214 et suiv.). Ainsi pour la première forme nous trouvons au prétérit יָצַד et à l'aoriste יָצַדְּ; pour la seconde, au prétérit שָׁדַד et à l'aoriste שָׁדַדְּ; pour la quatrième, au prétérit הָדַד et à l'aoriste הָדַדְּ; pour la cinquième, au prétérit שָׁדַדְּ et à l'aoriste שָׁדַדְּ; pour la huitième, au prétérit שָׁדַדְּ et à l'aoriste שָׁדַדְּ. Le suffixe est ce qui distingue l'aoriste du subjonctif ou optatif, lequel est indiqué en himyarite par un simple ' préfixe (voy. Oslander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XX, p. 216); exemples: Première forme verbale, prétérit פָּרַע, subjonctif יִפְרַע; quatrième forme, prétérit הִפְרַע, subjonctif יִהִפְרַע. Il faut donc considérer comme formés au subjonctif toute une série de noms propres des inscriptions himyaritiques, tels que יָנַח, יָהַע, יָכַרְבַּלְךְ, יָקַהַלְךְ et יָשַׁהַרְמַלְךְ.

נָבַר est un substantif tiré de la cinquième forme, réfléchi, du verbe נָבַד, qui en hébreu signifie au *Kal* ebullivit, copiose effudit sermones, au *niph'al* et au *hitpa'el* vaticinatus est. En arabe *bi* veut dire à la première forme editus, status fuit, à la seconde et à la quatrième annuntiavit, enfin à la cinquième prophetam se gessit. L'arabien emploie beaucoup le verbe *naba*, نَبَا, et lui donne au *Kal* le sens d'« énoncer, annoncer, prophétiser », d'où le nom du dieu *Naba*, archaïquement *Nabuur*, « le prophète. » La cinquième forme verbale de נָבַד en himyarite est employée dans la quatorzième table de Amran (pl. X, n° 15 de la publication anglaise, pl. XIII du mémoire d'Oslander) pour désigner la promesse faite à la divinité, le vœu, dans la fibron:
 וְתָרַם בֶּן מַרְתָּדָם הַקִּנִּי אֶלְמָקָה דְּהָרָן דִּן מַעֲנָן דְּתַנְבָּא
 « Mart'ad, fils de Mart'ad, a dédié à El-magah Seigneur
 « de Hiran cette table qu'a promise (qu'a vouée) Mischahar, bain de ses deux années. »
 J'attribue donc au substantif qui en dérive le sens de « promesse », qui convient très bien à la phrase.

Quant à דִּן, c'est le pronom démonstratif constant de la langue himyaritique, semblable à l'araméen דִּן ou דִּי, dont le rôle et la signification ont été définitivement établis par les légendes des tables de bronze de Amran (voy. Oslander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XX, p. 237 et suiv.).

digne 9. יִצְחָק. Ici commence une nouvelle phrase, relative aux offrandes faites en même temps que la dédicace du temple et de l'autel de sacrifices par les deux fils de Wal. La copie de M. Gauldbrand donne pour le premier mot de cette phrase יִצְחָק, par suite des confusions de lettres que j'ai indiquées plus haut; mais la formule d'offrande dans les inscriptions himyaritiques est si bien connue, et par tant d'exemples, qu'il ne saurait y avoir de doutes sur ma restitution יִצְחָק. Il n'est pas besoin, du reste, de s'arrêter sur l'emploi de la quatrième forme, causative, en triphile du verbe יִצְחָק, posedit, avec le sens de donavit, dedicavit. C'est un des mots de l'idiome de Sabeins dont le sens a été reconnu le plus vite et le mieux établi (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. Morgentl. Gesellsch. t. X, p. 66), on le trouve dans presque toutes les inscriptions jusqu'à présent publiées, dans toutes celles du moins qui ont un caractère religieux.

יְהוָה אֱלֹהֵינוּ. Le nom du dieu auquel est faite l'offrande vient ici par simple apposition après יִצְחָק, comme dans tous les autres textes connus où la même formule se rencontre. Le passage est, du reste, un des plus précieux de notre inscription, car c'est celui qui caractérise Yāt'ā comme le dieu spécial de la ville de Aden, à bien peu de distance de laquelle se trouve la localité d'Albian, d'où provient le monument.

Semblable manière de caractériser un dieu par l'expression יְהוָה ou אֱלֹהֵינוּ suivie d'un nom de lieu, comme le seigneur de la localité où s'élevait son principal sanctuaire, est tout à fait dans les habitudes de l'épigraphie antique du Yémen.

Toutes les tables de bronze de Amran, actuellement au Musée Britannique, font suivre le nom du dieu Il-magah du surnom de יְהוָה הִרְרָן, « seigneur de Hiran », et Hiran est signalé dans le Qamois et dans d'autres textes arabes de l'âge musulman (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. Morgentl. Gesellsch. t. X, p. 70, t. XX, p. 275), ainsi que dans l'inscription n° 45 du recueil de Fresnel, comme un château fort voisin de Naâman. Le même dieu est aussi appelé, d'après d'autres sanctuaires de son culte :

ימעי – table de bronze du Musée Britannique, pl. IV, n° 5 de la publication anglaise, pl. III du mémoire d'Osiander, ligne 18;

ימעי – même table, ligne 15;

ימעי – même table, ligne 4; autre table de bronze de Amran, pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise, pl. XII du mémoire d'Osiander, ligne 3;

ימעי – table de bronze de Amran, pl. IV, n° 5 de la publication anglaise, pl. III du mémoire d'Osiander, ligne 4; autre table, pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise, pl. XII du mémoire d'Osiander.

Les inscriptions nos 15 et 40 du recueil de Fresnel contiennent les vestiges d'un titre de la même nature attribué au dieu Êt'or, mais il est trop mutilé pour qu'on puisse le restituer avec chance de succès. Dans une des tables de bronze du Musée Britannique (pl. V, n° 6 de l'édition anglaise, pl. XXVI du mémoire d'Osiander), Sîn est sur nommé « seigneur de Alam, » ימעי. Un autre monument épigraphique conservé dans le même musée (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise, pl. XXVIII du mémoire d'Osiander) qualifie la déesse du Soleil, שמש, de ימעי, ce qui doit la faire reconnaître dans la ימעי de l'inscription n° 58 du recueil de Fresnel. Il faut enfin rapprocher ici les appellations de deux divinités féminines dont chacune est désignée seulement comme « dame d'un certain endroit, » sans autre nom : ימעי et ימעי, mentionnées, entre autres lieux, à la fin du texte que j'étudie dans cette lettre.

L'inscription copiée à Abian par M. Gauldbrand, en nous révélant d'une manière positive l'antiquité du nom de Aden, ne permet plus de méconnaître cette ville dans le ימעי qu'Ézéchiel (XXVII, 23) mentionne avec Saba et Reema au nombre des cités d'Arabie qui entretenaient avec Tyr un commerce actif. Il faut aussi assimiler cette ville, non seulement à l'Adary de Philostorge (Hist. ecclésiast. III, 5), mais à l'Adanae de Pline (VI, 32) et à l'Adava d'Étienne de Byzance, aussi bien qu'à l'Εὐδαίμων Αραβία du Périple de la Mer Erythrée (§ 26) et à l'Αραβία εὐπρόιον de Ptolémée. Le Périple qualifie cet endroit de simple εὐρύη παραδασείος; notre inscription en

fait, au contraire, une cité, הגדר. Mais j'établirai plus loin que l'inscription doit être antérieure de plus d'un siècle à la rédaction du Périple. Sans doute dans cet intervalle une cause que nous ne sommes pas en état de déterminer avait fait perdre une grande partie de son importance à cet entrepôt principal du commerce maritime du Yémen; mais la décadence n'en fut que temporaire, car la façon dont Ptolémée le mentionne prouve qu'il était redevenu un port florissant et actif.

Lignes 9 et 10. שִׁמְהָמוּ וּשְׁפִתְהָמוּ. Notre inscription

emploie ici par une forme pléonastique, pour désigner l'offrande, deux mots synonymes qui correspondent exactement l'un et l'autre au grec ἀνάγνα.

Le premier nous est offert dans une formule toute semblable par une des tables de bronze de Oumran (pl. III, n° 4 de la publication anglaise, pl. I du mémoire d'Oliander), ligne 3: הָקִנְיוּ שִׁמְהָמוּ אֶלְמָקָה דְּהִרָן, «ils ont offert leur offrande à El-magah, seigneur de Hiran.» Dans une autre des mêmes tables (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise, pl. III du mémoire d'Oliander), ligne 5, nous lisons לְשִׁים פְּלִיט, «en offrande de distinction (hébreu פְּלִיט et פְּלִיטָה), en offrande distinguée.» On trouve encore ce mot au pluriel, שִׁמְהָמוּ, «les offrandes,» dans une inscription d'Abian actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 35 de la publication anglaise, pl. XXXIV du mémoire d'Oliander), ligne 5, et dans l'inscription de Samâa publiée sous le n° 1 par Cruttenden, ligne 4. Oliander a hésité sur le sens et l'origine de ce mot (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 163), et moi-même j'ai suivi son exemple dans ma première dissertation sur l'inscription himyaritique de M. Bonnetty. Il me semble pourtant aujourd'hui que les exemples que je viens de citer, joints à celui du monument que nous étudions ensemble, ne sauraient laisser la signification douteuse. שִׁמְהָמוּ est le substantif verbal ou infinitif du verbe que l'hébreu nous présente sous les deux formes שִׁמְהָמוּ et שִׁמְהָמוּ, et qui est en syriaque ܫܡܗܡܘܐ, en ghez W P ܡ et ܫܡܗܡܘܐ, en arabe شِمِّمَ, en assyrien *šum*, toujours avec le sens de *prosuit*. En hébreu, du reste, ce verbe s'emploie quelquefois avec la signification secondaire de «donner, accorder,» qui conduit à l'acception du substantif שִׁמְהָמוּ dans les textes.

hinnaribiques: שָׁוִים וְשָׁלוֹם, «accordes la paix» (Num. VI, 26). — שָׁוִים כְּבוֹד «accordes l'honneur» (Isa. VII, 19; Is. XLII, 12). — שָׁוִים רַחֲמִים «accordes miséricorde» (Is. XLVII, 6). Avec le sens primitif de «poser, placer, établir», on reconnaît le même radical en hinnaribite dans une inscription de Marab actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 36 de la publication anglaise; pl. XXXI du mémoire d'Oliander), ligne 4: שָׁמַתִּי וְתָנִן, statuant (il s'agit ici d'un féminin au duel) idolum (arabe وَثَقَ), et dans deux tables de bronze de Amran: pl. VI, n° 7 de la publication anglaise, pl. VIII du mémoire d'Oliander, ligne 7; pl. VII, n° 9 de la publication anglaise, pl. X d'Oliander, ligne 8: וּמִשִּׁמְתָּהֶמוֹ אֶרְצָהֶמוֹ, «leur terre et le lieu où ils sont établis».

Le second mot employé dans notre inscription pour désigner l'offrande se retrouve dans un emploi exactement semblable, שְׁפַתְהֶמוֹ שְׂרָב, «la réunion, l'ensemble (arabe جَمْعٌ, collectus, congregatus fuit) de leur offrande», dans une des tables de bronze de Amran (pl. III, n° 4 de la publication anglaise, pl. I du mémoire d'Oliander), ligne 7. C'est le substantif verbal ou infinitif du verbe que, parmi les autres langues sémitiques, l'hébreu seul nous offre sous la forme שָׁפַת, posuit. Des textes hinnaribiques fournissent plusieurs exemples de ce verbe, mais toujours dans l'acception secondaire de à valoir, et non dans l'acception primitive de à valoir.

1°. Dixième table de bronze de Amran (pl. IX, n° 13 de l'édition anglaise; pl. IX du mémoire d'Oliander), lignes 1-3: חֲקִנִי אֶלְמָקָה דָּהֵן, «il a offert à Il-magah, seigneur de Hiran, la table qu'il lui a dédiée, et il lui a consacré (arabe وَثَقَ, destinavit «in pios usus») un taureau.»

2°. Quinzième table de bronze de Amran (pl. XI, n° 17 de la publication anglaise; pl. XIV d'Oliander), lignes 2-4: חֲקִנִי אֶלְמָקָה דָּהֵן, «elle a offert à Il-magah, seigneur de Hiran, cette table qu'elle lui a dédiée pour leur salut.»

3°. Vingt-septième table de bronze de Amran (pl. X, n° 16 de l'édition anglaise; pl. XXIV d'Oliander), lignes 1-3: חֲקִנִי אֶלְמָקָה דָּהֵן, «il a offert à Il-magah, seigneur de Hiran, cette table qu'il lui a dédiée.»

4°. Vingt-neuvième table de bronze d'Assuan (pl. V, n° 6
de l'édition anglaise; pl. XXVI d'Olsander), lignes 2-3: — שִׁין דָּאֵלם
שְׂקַנִי שִׁין דָּהֲבָתִן מַדְלוּט' ... דָּהֲבָתִן קִיחִם תְּ שַׁפַּת שִׁין
« à Sîn, seigneurs de Alam, une offrande de cet or de Madlout', ... d'or rouge
(éthiopien ቀፊ et ቀፑፈ) ..., qu'il a dédié à Sîn ».

Le sens de ce radical avait, du reste, été déjà reconnu par Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 166 et 195).

אֲדֹנָיִם דָּחַב וּבְרַר בְּתָם וּנְרָק. *Signes 10 et 11.*

Après l'indication générale de l'offrande, voici maintenant la désignation spéciale de sa nature, comme nous la trouvons dans la grande majorité des tables de bronze de Amman et en général dans presque toutes les inscriptions himyaritiques de nature dédicatoire. La grande inscription du temple de Il-magab à Mareb, qui porte le n° 56 dans le recueil de Fresnel, nous offre des expressions exactement semblables dans une formule votive : $\sim \text{[symbole]} \text{[symbole]}$ כתם וורק. C'est d'après ce monument que j'ai rétabli la forme réelle du dernier mot, travesti en 'רש' dans la copie de M. Gauldsrand, par suite des confusions de lettres à formes voisines dont j'ai parlé en commençant. Je traduis dans notre inscription d'Albian : « un poids d'or et d'argent, de métal » en lingots et d'espèces monnayées, » dans le n° 56 de Fresnel : « avec un poids » de métal en lingots et d'espèces monnayées⁽¹⁾. Il me faut justifier maintenant

(1) Puisque j'ai l'occasion de citer un passage de la longue inscription de Marab qui porte le n° 56 dans les copies de D'Arnaud publiées par Fresnel, vous me permettrez de citer ici en note le texte de cette inscription, tel que je crois pouvoir le rétablir et l'interpréter dans sa plus grande partie. La discussion verbale de cette traduction demanderait à elle seule un long mémoire, et je ne puis l'aborder dans une simple note. Mais les personnes adonnées à l'étude des langues sémitiques pourront, en l'examinant d'un peu près, se faire un jugement sur son exactitude, et les textes nouveaux que vous nous apporterez en si grand nombre révéleront sans doute les corrections qui devront y être introduites. L'inscription est en deux ^{parties} seulement, mais chacune d'une énorme longueur.

cette traduction.

le sens du premier mot est nettement circonscrit par les mentions certaines de métaux qui le suivent. Dans le petit nombre d'acceptions dont la marche générale et l'ensemble de la phrase le rendent susceptible, les autres

1. תבע כרב רשו דת-עֶצֶרן קין שחר וקין ידעאל בין ויכרב-
 לן ותר ויתעאמר [בין] [בן] דמרידע בן מדמרם הקני אלמקה כל
 תמלא גנאן לן [א]חן אלי שחרן עד שחרם וכל מעבב ומחפדת
 הן מהיען ובן[הו] דמרידע ושמן[ה]אמר וכל ולדהו וקנ[הו] וכל אנחל-
 הו באדנת כתם וורק ודמדד וועמועגמת(?) ובראם ותמן וח...
 (Manquant 8 lettres)

2. (Manquant 12 lettres) [ש]בא ואשעבן וכל ארגל הורר עד הגרן
 תהרגב בכל חרפי חרש בבבתן בעלי שבא ואשעבן ואילו עד
 מייב בשלם שבא וקתבן ונתב להו ית[ה]עאמר בין שבא תאמ-
 נם בעתמר ובהובש ובאלמקה ובדת-חמים ובדת-בעדנם וב-
 דת-עֶצֶרן ובידעאל בין וביכרבמלך ותר ויתעאמר ובכרבאל וב-
 אבהו דמרידע בן מדמרם

« Tobākarib, sacrificateur de (la déesse) Dhat-Gharzhaman, descendant de et
 « descendant de Yedail, bain, et de Yakaribmakik, waṭr, et de Yat'aamis, bain,
 « fils de Dhamaryadā fils de Medhamer, a dédié à Il-magah toute la plénitude
 « de nos consécration, pour nous, en notre faveur, jusqu'au (terme de) ce qui est
 « obligatoire, et toute la libation, et tout ce service qui est prescrit par nous, et
 « ses fils Dhamaryadā et Samahamir, et toute sa descendance, et son bien, et
 « toutes ses possessions, avec un poids de métal en lingots et d'espèces monnayées,
 « et ses acquêts et et des provisions

« de Saba et nos tribus; et tous les hommes de Höred jusqu'à notre ville ont
 « adoré dans toutes les années de révolte avec l'aide des seigneurs de Saba et
 « de nos tribus. Et il est venu jusqu'à Mariab dans la paix de Saba et Et
 « a placé pour lui Yat'aamis, bain de Saba, la pierre de fondation. Au nom
 « de At'tor, au nom de Haoubas, au nom de Il-magah, au nom de Dhat-Hhami,
 « au nom de Dhat-Badan, au nom de Dhat-Gharzhaman, au nom de Yedail, bain,
 « au nom de Yakaribmakik, waṭr, au nom de Yat'aamis, bain, au nom de Karibail,

idiomes sémitiques nous offrent un radical qui a dû très naturellement revêtir en himyaritique la forme 𐩦𐩣 , c'est l'hébreu שׂוּן , arabe وَج , ponderavit. 𐩦𐩣 est à mes yeux un substantif féminin dérivé de cette racine verbale, qui signifie « un poids » de substantif verbal ou infinitif de cette racine, שׂוּן , prend en hébreu le sens dérivé de suppeller (Deut. XXIII, 14), avec lequel il figure dans le nom de lieu שׂוּן שֶׁזֶרַח (I Chron. VII, 24). Or, un curieux passage de la vingt-neuvième table de bronze de Amran (pl. V, n° 6 de l'édition anglaise; pl. XXVI du Mémoire d'Oslander), lignes 5 et 6, nous présente l'infinitif 𐩦𐩣 au milieu d'une énumération où il ne peut désigner qu'une portion des richesses d'un homme, sans doute ses biens meubles en opposition à ses propriétés ou biens

« et au nom de son père Dhamaryadā, fils de Madhamar. »

Une partie des mêmes formules, et au même temps de celles de notre inscription d'Abrian, se retrouve dans le n° 55 de Fresnel, copié également dans les ruines du temple de Il-magah à Mariaba. J'en insère aussi dans cette note la lecture et la traduction.

1. אלשרח בן שמעלי דרח מלך שבא הקני אלמ-
2. -קה כל תמלא [גן]אן [לן] אודן שטרן עד שקרם וכ-
3. -ל מ[פ]כב ומחפדת בע[ל]י דן מהיען חג דת וקה
4. אלמ[פ]קה אלשרח במשאלם בדת הופי[ח]ו אלמקה ו-
5. -יהופין דן תנבאהו בעתתר ובהובש ובאלמק-
6. -ח ו[כ]ל דת-חמים וברת-כעדנם ובאבהו שמעלי
7. דרח מלך שבא ובאחורו כרבאל

« Lascharh, fils de Samahāli dharah du roi de Saba, a dédié à Il-magah
 « toute la plénitude de nos consécérations, pour nous, en notre faveur, que nous
 « avons écrite, jusqu'au (terme de) ce qui est obligatoire, et toute la libation, et
 « le service (que font) ceux qui sont tenus à notre prescription (qui est) celle-ci,
 « parce que Il-magah a exaucé Lascharh conformément à sa prière, parce
 « que Il-magah l'a préservé — et il maintiendra cette promesse qu'il a faite.
 « — Au nom de At'tor, et au nom de Haoubas, et au nom de Il-magah,
 « et au nom de Dhat-Hhami, et au nom de Dhat-Bādan, et au nom de son père
 « Samahāli, dharah du roi de Saba, et au nom de son frère Karibail. »

immeubles, קני, la phrase est conçue dans l'idiome particulier du Hadhramaut: וקניש וולדש ואדנש נפשש, « la personne (hébreu נפש, arabe نفس), ses richesses, sa descendance et ses propriétés. »

Il importe de ne pas confondre ce mot avec un autre radical écrit exactement de même dans les textes himyaritiques, אדן, mais d'un sens tout différent, le mot « oreille, » hébreu אזן, chaldaique אדן, syriaque ܐܕܢ, arabe اذن, éthiopien አደን, assyrien ʾaḏnu. Celui-ci se reconnaît, avec certitude dans une phrase de la vingt-neuvième table de bronze de Amiran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise, pl. XXVI du mémoire d'Osiander), lignes 4-6: אדן שין דאלם ועדנל אבש: ותצא צדקדכר באדן, « et il s'est recommandé (cinquième forme, réfléchi, d'un verbe dont la première forme n'a pas encore été trouvée sur les monuments, אדן, correspondant à l'hébreu אדן, statuit, constituit, imperavit, commendavit, syriaque ܐܕܢ, arabe اذن) » lui Ssadaḡḡhaḡar, à l'oreille de Sin, seigneur de Allam, et de « At-tor, son père, et des divinités de son sanctuaire⁽¹⁾ de Allam, et aux dieux » et aux déesses de cette ville de Sabbatha. » En tête de la même table, אדן קני מלך, Ssadaḡḡhaḡar, l'auteur de la dédicace, est qualifié de מלך קני, il faut traduire: « esclave pieux et obéissant du roi de Hadhramaut. » Le premier adjectif, אדן, est à assimiler à l'arabe ج, observans, pius erga parentes sive erga Deum, dérivé de la racine verbale ج, beneficit⁽²⁾; le second provient du sens verbal de la racine אדן ou اذن en hébreu et en arabe, audivit, pius obedivit, obsecutus est. C'est encore au même radical qu'il faut rattacher un substantif à minimation finale, אדן, qui se rencontre dans une formule optative très difficile et encore imparfaitement expliquée, malgré

(1) Ce mot, dérivé de la racine ج, se trouve encore, au singulier, dans la quatrième table de bronze de Amiran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise, pl. III d'Osiander), ligne 15 et ligne 17, et au pluriel dans l'inscription de Mareb n° 53 du recueil de Fresnel, ligne 2.

(2) Le substantif verbal de cette racine, au pluriel, se reconnaît dans le titre de אדן, « seigneur des bienfaits, » que le dieu El-magah reçoit dans l'inscription du

tous les efforts d'Oriander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 183), laquelle nous est offerte par trois des tables de bronze de Amran : la sixième (pl. VII, n° 10 de la publication anglaise; pl. V du mémoire d'Oriander), lignes 8-9; la huitième (pl. VIII, n° 11 de la publication anglaise; pl. VII d'Oriander), lignes 10-12; et la douzième (pl. VII, n° 8 de l'édition anglaise; pl. XI d'Oriander), lignes 8-10; ainsi que dans une inscription de Marc conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise; pl. XXVIII du mémoire d'Oriander). Le substantif paraît y désigner « la disposition favorable du dieu à écouter » les invocations de ses adorateurs.

La signification de דָּהָב , ou avec la minuscule finale דָּהָבִים , comme nom de l'« or, » déjà reconnue par Oriander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 168), ne saurait être un seul instant douteuse; c'est l'hébreu דָּהָב , le chaldéen דָּהָב , le syriaque ܕܗܒ , et l'arabe ذهب. Nous le retrouvons deux fois de suite dans une phrase de la vingt-neuvième table de bronze de Amran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVIII du mémoire d'Oriander), lignes 2-3, que je citais tout à l'heure: $\text{שִׁקְנִיתִי דָּהָבִים מִדְּלוֹתָ}$ « une offrande de cet or de Madont, d'or rouge. » De ce substantif dérive l'adjectif דָּהָבִי , auréus, dont nous avons deux exemples, le premier dans une phrase extrêmement mutilée d'une inscription d'Abian conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 35 de la publication anglaise; pl. XXXIV du mémoire d'Oriander), ligne 2, le second sur une des tables de bronze de Amran (pl. III, n° 4 de l'édition anglaise; pl. I d'Oriander), ligne 8, dans une désignation d'offrandes: בָּרִם דָּהָבִין , « huit (arabe ثمانية, hébreu שמונה) barres (arabe قضبان, ferreae « contortus ») qui sont d'or. »

Le parallélisme dans lequel le mot דָּהָב est placé par rapport au nom de l'or suffirait pour indiquer qu'il doit signifier « argent; » mais de plus c'est le terme même qui désigne ce métal en éthiopien, ገረግ . Il dérive de la racine que l'hébreu nous offre sous la forme דָּרַג , separavit, delegit, purgavit, et désigne spécialement, du moins dans son acception originale,

Pilastres de Bilkis à Marc, n° 53 de Frey (ligne 3).

L'argent affiné.

כֶּתֶם est un mot que la Bible emploie quelquefois, mais uniquement dans le langage poétique, avec le sens assez vague de métal ou autre matière précieuse. des phrases où il est employé (Job, XXVIII, 16 et 19, XXXI, 24. — Proverbes XXV, 12. — Dan. X, 5. — Cantic. V, 11) présentent assez peu la signification pour que S^t Jérôme ait pu le traduire tantôt par *trincti colores*, tantôt par *aureum* ou *obryzum*, tantôt par *Margarita*. La seule qui soit un peu plus significative et qui applique le mot bien positivement à l'or, est celle du livre de Job (XXVIII, 16) où il est dit de la sagesse : כֶּתֶם אֹפִיר בְּשֵׁהָם לֹא תִסְלֶה, « on ne la pèse pas contre l'or d'Ophir, contre l'onyx précieux, ni contre le saphir. » Dans notre inscription d'Abrian et dans celle de Mareb qui porte chez Fresnel le n^o 50, l'opposition établie entre כֶּתֶם et ורָץ doit nécessairement faire reconnaître dans le premier de ces mots la désignation du métal en lingots. ורָץ, dont le sens premier est « feuille », s'emploie en effet assez souvent en arabe dans le sens de « monnaie », qui seul convient aux passages des deux inscriptions, et le terme naturel du parallélisme en face de l'idée de monnaie est celle du métal précieux qui n'a pas encore été monnayé. Il n'y a rien que de très naturel, du reste, à trouver la mention de la monnaie parmi les offrandes faites aux dieux dans les textes épigraphiques du Yémen. Les Himyarites connaissent, en effet, l'usage de la monnaie et en frappaient eux-mêmes. Nous en avons la preuve positive dans la pièce d'argent, à légende himyaritique, portant le nom du célèbre château-fort de Raïdan, apanage des fils aînés des rois Sabéens (voy. Oslander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 278), que M. de Longpérier a publiée dans la *Revue numismatique* de 1868 (p. 168-176).

des offrandes de métaux précieux dont nous venons de voir les mentions épigraphiques confirment le témoignage d'Agatharchide (p. 190, ed. C. Müller). « des Sabéens ont dans leurs maisons une abondance incroyable de vases et d'ustensiles de tout genre en or et en argent, des lits et des trépieds d'argent, tous les objets de mobilier d'un type prodigieux. leurs édifices ont des portiques aux colonnes revêtues d'or et surmontées de chapiteaux d'argent. Dans les frises, les couronnements et les encadrements de portes, ils placent des patères d'or incrustées

de pierres précieuses. Ils font du reste des dépenses énormes pour l'ornement de ces édifices, où ils emploient l'or, l'argent, l'ivoire, les pierres dures et en général les matières auxquelles les hommes attachent le plus de prix.»

Lignes 11 et 13. לופיהמו ולשעדהמו ופיהמו. Voici maintenant, après l'indication de la nature de l'offrande, celle de l'objet pour lequel elle a été faite. Dans la neuvième table de bronze de Amran (pl. VI, n° 7 de la publication anglaise; pl. VIII du mémoire d'Osiander), lignes 5-6, et dans la onzième (pl. VII, n° 9 de la publication anglaise; pl. X du mémoire d'Osiander), l. 5-6, il est dit de même que la dédicace a lieu לשעדהמו ולפיהמו. Le sens du mot 'פיה, constaté par Osiander, est justifié par un grand nombre d'exemples qu'il serait trop long de rapporter tous ici; ce mot signifie indubitablement «salut, conservation;» c'est le substantif verbal ou infinitif de la première forme du verbe 'פיה, arabe *ṣāḡ*, intégrer, compléter, faire. La signification du mot *לפיה* n'est pas moins certaine (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 171 et 181); c'est l'arabe *ṣaww*, «bonheur, heureuse fortune.» Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 255) a cité avec raison l'existence de ce radical, dont les tables de bronze de Amran nous fournissent particulièrement de nombreux exemples dans les deux rôles de verbe et de substantif, parmi les arabismes les plus caractérisés de la langue himyaritique; il existait cependant aussi dans l'idiome araméen de la Nabatène, où nous le voyons figurer dans le nom propre *לפיה אל* des prosélytes du Sinai (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 140; t. XIV, p. 384, 392 et 421).

Lignes 11 et 12. ופיה הגרן וביתנהן אבינם. Entre לופיהמו et לשעדהמו notre monument intercale toute une phrase indiquant que l'offrande de Abd-Schams et de Mart'ad a été faite «pour le salut de notre ville de Aden, de notre château ici présent d'Abiani, de ses seigneurs, et de leur roi.» De même, dans l'inscription du temple de Il-magah à Mareb qui porte le n° 54 dans le recueil de Fresnel (ligne 3), l'offrande de trois charges d'encens est dite faite *לופיה* ביתן שלחן והגרן *מריב* «pour (voy. la note à la page suivante)

à le salut de notre château de Salkin⁽²⁾ et de notre cité de Mariab⁽³⁾.

Le mot 727, reconnu pour la première fois dans les inscriptions par M. Ewald (dans la *Zeitschrift* de Haefer, t. I, p. 309), est le ~~סד~~ que le Qamouïs donne comme le terme himyaritique signifiant « ville »; on le trouve aussi en ghez, U7G. Mais il résulte des inscriptions d'une manière positive que ce terme désignait spécialement et exclusivement les grandes villes, les cités de premier ordre. Les noms des localités secondaires n'en sont jamais accompagnés, et nous le trouvons seulement appliqué à :

Mariaba (Plin. VI, 28; Strab. XVI, p. 782) ou Mareb, 2775 (Fresnel, n° 27, 42 et 56; cf. Oslander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 69), capitale de la monarchie des Sabéens (De Sacy, *Mém. de l'Acad. des Inscri.* t. XLVIII, p. 505; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 53); Fresnel, n° 54, ligne 3; Inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 36 de la publication anglaise; pl. XXXI du mémoire d'Oslander), lignes 3 et 4.

Sakota (Plin. VI, 32; XII, 32; Ptol. VI, 7) ou Sabbatha (Peripl. mar. Erythr. p. 15; ed. Hudson), ש707 (Marâsid, t. I, p. 94, ed. Juynboll,

(1) la copie d'Arnaud, publiée par Fresnel, porte : לעפי ביתן שלחן והלך. Mais les erreurs de cette copie ont été corrigées et le véritable texte rétabli par Oslander dès son premier mémoire (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 69).

(2) le château-fort de Salkin est célèbre dans les traditions des auteurs musulmans sur l'ancienne histoire du Yémen; c'est un des trois châteaux que la légende dit avoir été bâtis dans cette contrée par les génies pour Salomon. Voy. à ce sujet les textes rassemblés par Oslander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 20 et suiv.).

(3) l'inscription entière me paraît devoir être restituée et traduite ainsi :

כרבאל ותר יהנעם מלך שבא ודרידן בן ד-
מרעלי בין והלכאמר בן כרבאל החדתו תלת
וכל לובן לאלמקה ל[פ]י ביתן שלחן ו[ח]ן מ[ח]יב

« Karibail, waṭr de Yehounim roi de Saba, et Thou-Raidân, fils de Thamarâh, « bâin, et Halakamir, fils de Karibail, ont renouvelé » (hiphil du verbe 727, renou

cf. Oslander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 252 et suiv.), capitale du royaume de Hadhramaut: Vingt-neuvième table de bronze de Amran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Oslander), ligne 6;

Aden, 𐩦𐩣𐩪 : dans notre inscription;

Amran, 𐩦𐩣𐩪𐩣, cité voisine de Sanâa, où se trouvait le grand temple de Il-magah dans les ruines duquel ont été découvertes les tables de bronze conservées au Musée Britannique; c'était le centre et le chef-lieu d'une des tribus les plus importantes de la race des Himyarites (Oslander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 163, t. XX, p. 267): Vingtème table de bronze de Amran (pl. XIV, n° 2) de la publication anglaise; pl. XIX du mémoire d'Oslander), ligne 1.

Dans notre inscription le mot 𐩦𐩣𐩪 est suivi du suffixe de la première personne du pluriel, 𐩦𐩣𐩪𐩣, « notre ville; » il en est de même dans tous les autres textes où le mot s'applique à la localité même dans laquelle le monument était élevé ou à la cité dont dépendait cette localité. C'est le résultat de la règle constante que j'ai signalée plus haut dans la rédaction des inscriptions du Yémen, à savoir que la parole y est toujours censée appartenir aux habitants du lieu où a été faite l'offrande relatée dans l'inscription: la première personne du pluriel se rapporte constamment à eux, tandis que l'auteur ou les auteurs de la dédicace sont désignés à la troisième personne.

Dès son premier mémoire, Oslander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 70; cf. t. XX, p. 268) a établi que dans les textes de l'antique épigraphie nationale du Yémen le mot 𐩦𐩣𐩪, opposé à 𐩦𐩣𐩪𐩣, désignait les châteaux-forts de la noblesse féodale qui couraient le sol

« fait; hébreu 𐤔𐤕𐤔, arabe 𐤌𐤔𐤕) trois charges (arabe 𐤌𐤔𐤕, gravavit) d'encens
« (hébreu 𐤌𐤔𐤕 ou 𐤌𐤔𐤕𐤌, arabe 𐤌𐤔𐤕, grec di'baros) en l'honneur de Il-magah,
« pour le salut de notre château de Salhin et de notre ville de Mariab »
Une offrande considérable d'encens est une offrande toute naturelle dans le pays des aromates.

de l'Arabie Méridionale. Les châteaux sont aussi quelquefois indiqués par le mot ܓܬܐ, identique à l'arabe ڨت, locus habitatus, fixus (Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 185).

Quant à ܓܬ, dont la nature et le sens avaient été déjà entrevus par Oliander dans son premier mémoire (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 43) mais n'ont été définitivement établis que dans son troisième et dernier (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 238), c'est la forme que revêt le pronom démonstratif ܓܬ lorsqu'il est enclitique. On ne trouve cette forme dans la plupart des autres langues sémitiques qu'avec un sens adverbial, hébreu ܓܬ et ܓܬܐ, ecce, arabe ܓܬ, ecce, hic, huc, sans dans les dialectes araméens, car ܓܬ et ܓܬܐ en chaldaique et ܓܬ en syriaque est un pronom démonstratif. L'assyrien possède aussi le pronom démonstratif ܓܬ annu, ܓܬܐ, qui désigne l'objet le plus rapproché, en opposition à ܓܬܐ ܓܬܐ allu, ܓܬܐ, qui désigne l'objet éloigné.

Le nom donné comme celui du château-fort d'où dépendait le temple dédié à Gat'a par Abd-Schams et Mart'ad, ܓܬܐ, est, avec la mimanation finale si habituelle dans l'idiome hémynaritique, le nom même que porte encore aujourd'hui cette localité, ܓܬܐ. Elle est fort voisine de Aden, et cette dernière ville est souvent désignée dans les écritures arabes, pour éviter la confusion avec d'autres lieux homonymes de l'Arabie, par le nom de ܓܬܐ ܓܬܐ, « Aden d'Albian » (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 257). Plusieurs auteurs prétendent que son appellation dérive de son fondateur, un roi de la dynastie gahtanide appelé Albian (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 59). Au temps d'Edrissi (t. I, p. 51 et suiv.) c'était un lieu où l'on cultivait encore la magie, dernier reste du culte païen qu'on y avait célébré et de son importance religieuse au temps de l'antique indépendance nationale des Sabéens, car Albian possédait alors, non seulement le temple de Gat'a dont l'existence nous est révélée par les inscriptions de M. Gauldbrand, mais en outre un temple de At'tor, des ruines duquel provient une table à libations actuellement conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 29 de la publication anglaise, pl.

XXVII du mémoire d'Osiander).

ligne 14. Dans une inscription de Mareb, qui fait partie des collections du Musée Britannique (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise; pl. XXVIII d'Osiander), lignes 3 et 4, les auteurs de la dédicace disent l'avoir faite à la déesse Schams $\text{לופיהמו ופי ביתן שלחן ואבעלהו}$ « pour leur propre salut, et le salut de notre château » de Salkin, de ses seigneurs, et de leur roi, ainsi que pour leur heureuse fortune. » La formule de notre inscription est semblable, car après la mention du salut des auteurs de la dédicace, de la ville de Aden et du château d'Abian, elle ajoute אבעלהו ומלכהמו . On lit également, dans une seconde inscription de Mareb, fort mutilée, que possède le Musée Britannique (pl. XVII, n° 37 de la publication anglaise; pl. XXXIII du mémoire d'Osiander), lignes 2 et 5, que l'offrande ou la dédicace a été faite au dieu Dhou-Samarri לופי יחמאל $\text{דותרם ולופי [הגרן מריב(?) ולן] פי אבעל ביתהמו ולשע[דהמו]}$ « pour le salut de , de Yahmil, de Dhou-wati, et pour le salut de [notre ville » de Mariab(?) et pour le] salut des seigneurs de leur château, et pour leur heureuse » fortune. »

אבעל , état construit אבעלי , est le pluriel, déjà depuis longtemps reconnu (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 142), de בעל , « seigneur, » car l'himyarite possédait, comme l'arabe et l'éthiopien, le mécanisme des pluriels brisés (voy. encore Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 222), et אבעל avait à la fois les deux types de pluriels.

La monarchie tabéenne, gouvernée successivement par les deux dynasties gahtaride et himyarite, était essentiellement féodale; Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 18-29) a recueilli sur son organisation politique et sociale les plus curieux extraits des historiens musulmans. Au reste, ce caractère de morcellement féodal, qui à plusieurs reprises, par exemple avant le règne du fameux Akad-Albou-Karib et au IV^e siècle de notre ère, après la mort du roi Mart'ad, réduisit à néant l'autorité du pouvoir central, avait été antérieurement signalé par M. Caussin de Perceval (Histoire des Arabes, t. I, p. 91 et 114).

Au dessus du roi de Saba, מלך שבת , chef de la monarchie, qui recevait le titre de עבד lorsqu'il était maître de tous les pays composant l'ensemble de l'état yamanite, y compris le Hadhramaut — ce qui arrivait rarement — venaient d'abord, au rang immédiatement inférieur, les grands vassaux ou princes, dont le titre était קיל , au pluriel אקול . La grande inscription de Hish-Ghorab, copiée par Wellsted, porte à sa ligne 9 du « roi de Himyar et de ses grands vassaux », $\text{מלך חמירם ואקולוהו}$; dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Osiander), ligne 2, des personnages de sang royal sont qualifiés de « grands vassaux de notre tribu de Bihel », אקול שעבן בבלם . Chacun de ces grands vassaux, pareils à ceux de notre féodalité du Moyen-Âge, était désigné par le nom du château-fort où se trouvait le siège de sa puissance, précédé du mot ר , « celui de, le seigneur de, » par exemple רדן , « le seigneur de Raidan » (Fresnel, n° 45; Inscription du Musée Britannique, pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Osiander), רשקס , « le seigneur de Sargas » (Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, 1844, pl. IV; voy. Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 284), et רעין , « le seigneur de Rouäin » (voy. la citation arabe faite par Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 18). De là l'expression « les Dhoh himyarites » qu'emploient fréquemment les écrivains arabes de l'époque musulmane pour désigner l'ancienne aristocratie féodale du Yémen. Les grands vassaux ou gawls étaient les chefs des tribus, qui, malgré l'état sédentaire dans lequel vivait toute la nation, habitant des campagnes cultivées, גב , divisées en propriétés foncières (גבחהו neuvième et onzième tables de Amran, pl. VIII et X du mémoire d'Osiander), et là où il y avait des pâtres, גב , les tenant dans des pâturages fixes, גבעות , avec des abreuvoirs, עין , permanents (Fresnel, n° 11), demeuraient aussi distinctes que chez les Arabes nomades et occupaient chacune un canton particulier. Des historiens de l'âge islamique mentionnent à plusieurs reprises les vieilles tribus entre lesquelles se divisait la population yamanite et indiquent les origines de quelques-unes. Leur témoignage est confirmé par les inscriptions qui assurent au mot שבט le sens de « tribu » et qui citent quelques-unes.

de ces grandes divisions ethniques, telles que les $\square \text{מרתן בנן}$ dont une fraction considérable habitait à Amran (voy. Ostendar, Zeitschr. der deutsch. Morgent. Gesellsch. t. XX, p. 267 et suiv.), la tribu de Bikai, $\square \text{ככל בנן}$, dont je viens de rappeler la mention, et celle des Benou-Bakra ou $\square \text{בכרן}$, d'après laquelle un personnage s'intitule $\square \text{בכרן}$ (Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, 1844, pl. IV; voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 287).

La distinction des tribus ne paraît, du reste, s'être faite que dans une seule caste, la caste supérieure, celle des guerriers. Car si l'invasion Ictanide ou Qahtanide avait implanté dans le Yémen le système des tribus et la féodalité militaire, deux institutions chères à tous les Arabes, elle avait laissé subsister au-dessous le régime essentiellement Kouschite des castes, héritage de l'ancienne société des Adites (voy. ce que j'en ai dit dans mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. III, p. 293 et suiv.); de là les analogies signalées par M. Lassen (Indische Alterthumskunde, t. II, p. 580) entre la constitution de la monarchie des Sabéens et celle du royaume, d'origine Kouschite, des Mairikas (non Aiyas) de la côte du Malabar. Il y avait, nous apprend Strabon (XVI, p. 783), cinq castes distinctes dans la société sabéenne : les guerriers, les agriculteurs, les artisans, ceux qui exerçaient tous les travaux nécessaires à la récolte et à l'expédition de la myrrhe, et ceux qui faisaient de même pour l'encens. C'étaient des castes fermées et qui ne contractaient pas entre elles de mariages. Sans doute la première était seule d'origine purement ictanide, et les quatre autres doivent être regardées comme descendant de l'ancienne population Kouschite.

Au-dessous des gauls s'échelonnait toute une hiérarchie de noblesse militaire que les textes épigraphiques et les récits des auteurs musulmans ne nous font connaître que d'une manière imparfaite. Tous les guerriers de la première caste pouvaient être considérés comme appartenant à cette noblesse, dans le sein de laquelle se distinguaient cependant par un rang plus élevé les chefs des différentes maisons de la tribu, vassaux à leur tour des gauls et exerçant chacun chez lui la fraction de souveraineté, comme nos barons du XI^e siècle. Ainsi les tables de Amran conservées au Musée Britannique nous montrent la tribu des $\square \text{מרתן בנן}$ se partageant entre les maisons des $\square \text{בנן אשכנז}$.

(pl. XIV, n° 27 de l'édition anglaise; pl. XIX du mémoire d'Oliander), des בְּנוֹ וְהָרָן (pl. X, n° 19 de l'édition anglaise; pl. XVII du mémoire d'Oliander) et des בְּנוֹ אֶחָרָת (pl. VIII, n° 11 de l'édition anglaise; pl. VII d'Oliander). Le terme consacré pour désigner ces maisons était אֶבְרָא, « parenté. » Quant à leurs chefs, constituant comme je viens de le faire voir le second degré de la noblesse, ce sont eux que le n° 56 de Fresnel appelle du nom générique « les seigneurs de Saba, » בְּעָלֵי שָׁבָא. En effet, par rapport à leur fief et à leur château leur qualité était celle de « seigneurs, » בְּעָלֵי, et c'est ainsi que les inscriptions les désignent toujours quand elles parlent à quelques-uns d'entre eux en particulier. Je relève à ce sujet, dans les textes épigraphiques jusqu'à présent connus et publiés, les mentions suivantes :

עבדכללם ושעתהו אבעלי בת-אלהת « Abd-
« Koulal et son épouse (il faut rapprocher ici le sens que la racine שָׁעַת
prend en hébreu sous la forme reduplicative שָׁעַשָׁע, oblectavit, אֶשְׁעִי, deliciae), « seigneurs de Beth-Elahat : » Inscription de Sanâa, n° 1 de Cruttenden,
n° 4 du recueil de Fresnel (ligne 1);

אבעלי ביתנהן הרן ונעמן « seigneurs de nos châteaux
« ici présents de Hirran et de Nâaman » (les deux châteaux étaient en
effet très voisins de Mareb) : Inscription de Mareb, n° 45 de Fresnel (ligne
2);

ופי אבעל ביתהמו « le salut des seigneurs de leur châ-
« teau » : Dip-septième table de bronze de Amran (pl. XI, n° 18 de la publi-
-cation anglaise; pl. XVI du mémoire d'Oliander), ligne 8;

ופי ביתן שלחן ואבעלהו « le salut de notre château
« de Salkin et de ses seigneurs » : Inscription de Mareb conservée au Musée
Britannique (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise; pl. XXVIII du
mémoire d'Oliander), ligne 3;

ופי אבעל ביתהמו « le salut des seigneurs de leur
« château » : Inscription de Mareb transportée au Musée Britannique (pl. XVII,
n° 37 de la publication anglaise; pl. XXXIII du mémoire d'Oliander), ligne 5.
la souveraineté féodale, étant attachée à la possession du fief;

dans le Yémen antique comme dans notre Moyen-Age, être exercée par des femmes. Ainsi dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 36 de la publication anglaise; pl. XXXI du mémoire d'Osiander), deux femmes dont les noms sont malheureusement effacés, et dont l'une était la tante (אֶחָתָא) de l'autre, élevaient une idole (שִׁמְתִּי וְתֹנִן) à H. Magah, seigneur de Awim, et s'installaient בְּעֵלְתֵי חַמְתָּן בְּחֶלֶת הַגֶּרֶן מִרְבִּי, «dames de Hamatan dans le voisinage (arabe خلف, pone; éthiopien ከፊት, finis) de notre ville de Mariab.»

La succession aux grands fiefs et aux seigneuries, à la direction des tribus et des maisons, et sans doute aussi à la couronne, était réglée d'après le vieil usage propre à l'Arabie (peut-être originairement à cette portion de l'Arabie spécialement), que l'islamisme a plus tard adopté et dont il a fait la loi partout où il s'est établi. On épuisait d'abord tout un degré de génération sorti d'un même auteur avant de passer au degré suivant. Ainsi c'était le frère cadet qui succédait au frère aîné, et non son fils (Strab. XVI, p. 783).

Quant aux hommes des tribus, dépendant des «seigneurs,» leur désignation était «les hommes» de tel ou tel seigneur, expression qui s'applique certainement à des personnages de condition libre et noble, appartenant à la première caste. C'est ainsi que dans une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique, mais malheureusement mutilée (pl. XVI, n° 33 de l'édition anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Osiander), où il est question de l'offrande et de la concession faite au temple de quelque divinité par trois fils de roi d'un territoire «dont les défenseurs sont Akbar et Agian, geyls de notre tribu de Bihah, et le fils du chef supérieur de leur tribu de Bihah,» דָּאֶעֱדְרָחְמוּ אַכְבֵּר וְאַגִּיאַן וְאַבְרָם, une des clauses paraît être quelque chose que les deux geyls et leur tribu doivent faire pour deux de «leurs hommes» nommément désignés, ce qui implique la qualité de membres de la caste supérieure. בְּלֹן אַכְבֵּר וְאַגִּיאַן וְשַׁעֲבָהּמוּ בְּכֵלָם וְבִן וְעֹלָן שַׁעֲבָהּמוּ בְּכֵל, des lacunes que présente le texte avant et après ces mots, lacunes d'une grande étendue, ne permettent pas de déterminer avec certitude l'acte dont il s'agissait pour ces deux hommes, mais c'était sans doute leur institution comme prêtres ou comme attachés d'une manière quelconque au

culte et un territoire sacré, puisque dans la ligne suivante il est parlé des bénédictions et de la protection que le dieu du temple duquel est faite la concession étendra en échange sur les fils d'Alkbar et d'Agian et sur leur tribu. Il y a peut-être une distinction à faire entre les deux mots ʾḥḏ, qui indiquerait, comme dans le passage que je viens de citer, un homme des tribus jectanides et de la caste des guerriers, et ʾḥḏ, employé dans l'inscription n° 56 de Fresnel, qui aurait un sens plus général et s'étendrait aux hommes de toutes les castes.

Avec l'organisation politique dont je viens d'esquisser les principaux traits, le pouvoir central de la royauté ne pouvait pas être plus fort que dans notre société féodale du Moyen-Âge, à moins de la circonstance exceptionnelle où le trône se trouvait occupé par un prince à la main de fer, qui parvenait à réduire temporairement à l'obéissance les vassaux immédiats et les arrière-vassaux. Dans le voyageur grec Agatharclide (p. 188, ed. C. Müller, dans le tome I des *Geographi graeci minores* de la collection Didot) décrit-il le roi de Saba comme ayant un pouvoir plus honorifique que réel. Il ajoute même que « le roi, du jour où il a ceint la couronne, ne peut plus sortir du palais, et que, s'il le faisait, il serait lapidé, d'après un ancien usage. » Ceci est bien évidemment une de ces exagérations si fréquentes par lesquelles les voyageurs croient pouvoir établir une règle générale d'après quelques faits observés superficiellement; car l'histoire nous fournit un certain nombre d'exemples de rois sabéens conquérants, qui ne se laissaient pas enfermer à toujours dans le palais. Mais le plus grand nombre vécurent en effet plongés dans les voluptés du harem, sans activité, sans pouvoir réel, se contentant des honneurs dont on les environnait, et ne cherchant pas à disputer aux gauls la possession de l'autorité effective. Il est vrai que les honneurs par lesquels était le plus souvent compensée la perte de cette autorité, étaient des honneurs divins. Le roi de Saba, comme le pharaon d'Égypte, était un dieu, même pour les vassaux qui défiaient son pouvoir politique. Nous en avons la preuve par la série des noms propres où la mention du roi ou du tobbâ remplace le nom d'un dieu et entre en composition exactement de la même manière: ʾḥḏ, « que le roi exauce; » ʾḥḏ, « que le roi rende illustre; » ʾḥḏ, « que le roi fortifie, rende puissant; » ʾḥḏ, « le tobbâ a fortifié, rendu puissant. » Je pourrais rappeler ici les noms

47

comme עבד שמהעלי et עבד שרחבאל, où la composante est le nom d'un roi déterminé; mais il est probable qu'ils se rapportent à une divinisation après la mort; tandis que ceux que je viens de citer établissent le caractère divin reconnu au roi de son vivant, par le fait seul de sa dignité.

Dans son palais, le roi de Saba était servi par des eunuques et des esclaves, comme ceux qui figurent dans notre inscription, et ces esclaves du palais, attachés au service personnel du roi, étaient comme toujours en pareil cas de vrais personnages, à qui le service auquel ils étaient attachés donnait une importance effective et même un rang social élevé. Des esclaves royaux sont les seuls individus de condition servile qui figurent nommément comme dédicataires dans les textes épigraphiques; autrement c'est là un honneur exclusivement réservé aux hommes de condition libre, et même de la caste supérieure. Mais le roi n'avait pas seulement autour de lui dans son palais des serviteurs esclaves. De nombreux officiers de la maison étaient recrutés parmi les hommes libres et au sein des familles les plus nobles. Ils partageaient sa vie paisante et enfermée. Aussi Agatharchide (p. 189, ed. C. Müller) oppose-t-il leur mollesse à la vie virile et guerrière des personnages de la noblesse féodale qui demeuraient dans leurs châteaux et à la tête de leurs tribus. Il les décrit comme entièrement efféminés par une oisiveté constante: *ἦν δὲ ἀνδρῶν οἱ πῆρ καλὰ γυναικῶν πρὸς τὸ οἶκον ἐνδιαιτέον βραχὺ τὰ τοῦ ἡνδρὸς γένους ἀνδραγάτων ἀγνοοῦν, ὑπὸ τῆς οὐρε-
-πόως ἀπογυναικώμενοι ἐασιμένους.*

Mais il n'y avait pas que des officiers du palais et du service personnel du roi à la Cour de Saba dans cette époque brillante où elle résidait à Mariaba, avant que les désastres successifs de l'expédition d'Élius Gallus et de la rupture de la digue voisine de la capitale n'en eussent déplacé le siège, tout en ruinant une des parties les plus florissantes du pays. Il y avait aussi les grands personnages du gouvernement central, ceux qui tenaient les premières dignités politiques, les titulaires des grandes charges de la couronne. Ceux-ci appartenaient tous aux plus nobles familles, aux plus hautes classes de la hiérarchie féodale, et peut-être même quelques-unes des premières charges étaient-elles comme une sorte d'apanage aux mains de l'une ou de l'autre des nombreuses branches de la maison de Himyar, dont le principal rameau possédait la couronne: C'est ce qu'indique, du reste, Strabon

(XVI, p. 783) d'après les renseignements recueillis par Élius Gallus, quand il dit que dans les diverses tribus Sabéennes, tandis que l'un règne, ce sont les membres de sa famille qui tiennent les autres magistratures: καὶ βασιλεύουσιν οἱ ἐν τοῖς γένουσιν, καὶ ἄλλας ἀρχὰς ἀρχοῦσι.

des inscriptions yamanites, surtout celles d'époque un peu ancienne, ne contiennent pas beaucoup de titres de fonctions précis qui puissent nous éclairer sur ces grandes charges de la cour de Mariaba. Ceux qu'on y lit sont plutôt hiérarchiques. Ils se réduisent, du reste, à quatre, dont le sens philologique, sinon la nature précise, a été très bien établi par Osiander dès son premier mémoire (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 57 et 58).

1° 𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 , « le puissant de Saba, » titre que M. Ewald (Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 1843, p. 305) et Osiander ont pris à tort pour royal, en le considérant comme synonyme de 𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 ; les inscriptions où il est employé ne permettent pas d'accepter cette opinion;

2° 𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 , « l'excellent, l'incomparable, » de la racine, propre à l'himyarite, qui a fourni le nom du château sabéen de 𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 . (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 30 et suiv.);

3° 𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 , « l'éminent, » de la racine qui a donné naissance à l'arabe 𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 et à l'hébreu 𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 , tous deux avec le sens de « colline, éminence, » les auteurs musulmans ont encore connu ce titre, car le Qemoüs donne 𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 comme la désignation d'un 𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 ;

4° 𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 , « le distingué, » correspondant au chaldéen 𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 , mius.

Les inscriptions apportèrent peut-être de nouvelles lumières au sujet de ces titres. Tout ce qu'on en peut dire dans l'état actuel des connaissances est ceci.

𐤌𐤁𐤕𐤌𐤕 , d'après la signification même, est un titre de fonction précise. C'est sans doute une sorte de grand-visir, quelque chose d'analogue à l'ἐπίτοπος de la monarchie des Nabatéens, dont parle Strabon (XVI, p. 779) et qu'il dit avoir été qualifié de « frère du roi. » Au moins pendant une période assez étendue (environ deux siècles), coïncidant avec le moment d'éclosion de la royauté proprement sabéenne, avant la fameuse Rupture de la digue de Marib et le changement de capitale qui en fut la conséquence, cette charge, la première de la monarchie suivie

toute apparence, se montre à nous comme ayant été héritaire de père en fils dans une même famille, qui était sans doute une des branches de la maison de Himyar. Le fils aîné du שברא נזכר בן portait le titre de בן jusqu'à ce qu'il héritât du titre paternel.

La signification de בן, de דרר et de ותר n'implique, au contraire, aucune idée de magistrature déterminée. Ce sont bien évidemment des titres hiérarchiques tenant au rang de diverses fonctions, exactement comme furent plus tard dans la Rome de la décadence ceux de perfectissimus, egregius, clarissimus, spectabilis et illustris (voy. Maudet, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXV, 2^e part. p. 76-89).

Les fonctions qui valaient ces titres étaient données par le roi et dépendant de la cour, puisque l'on s'intitulait « frère des rois de Saba, » בן מלכי שברא (Inscr. du Musée Britannique : pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Osiander), « chasrah du roi de Saba, » דרר מלך שברא (Fresnel, n° 31 et 55), et même trait d'un roi déterminé, ותר יהנעם מלך שברא (Fresnel, n° 54). En outre il est à remarquer que nous ne les trouvons cités que dans les inscriptions de Mareb et d'autres localités qui paraissent avoir constitué le domaine royal direct, comme Sanâa et Khariba. Dans celles qui émanent d'hommes des tribus constituées d'une manière purement féodale, comme les tables de Amran, il n'en est pas question.

Les titres dont je parle semblent être restés attachés aux personnes qui les portaient pendant toute leur vie, jusqu'au moment du moins où ils étaient élevés à un titre supérieur, et leurs descendants les qualifiaient encore par le plus élevé qu'ils eussent reçu. Mais ils pouvaient être dus à des fonctions purement temporaires. C'est ainsi que nous trouvons la mention d'un abrâin de ces deux années, » בן הרפנהן (Quatorzième table de Amran : pl. X, n° 15 de l'édition anglaise; pl. XIII du mémoire d'Osiander). Sans doute ces fonctions temporaires faisaient passer dans une classe hiérarchique, où l'on demeurerait élevé même après que le temps de l'office était expiré. C'est ainsi que les consulaires formaient une classe de la noblesse romaine.

Les magistratures en question, qui élevaient aux dignités de בן, de דרר et de ותר, étaient, comme il devait arriver dans un pays où la

société était constituée aristocratiquement, une sorte d'apanage qui appartenait à un certain nombre de grandes familles groupées autour de la cour ou en possession de hautes seigneuries. Elles ne sortaient pas de leurs mains. Mais elles n'y étaient pas héréditaires. Ainsi les inscriptions nous montrent le fils d'un פ"ב simplement 7571 ou le fils d'un 7571 élevé à la dignité de פ"ב, et dans d'autres cas le fils d'un de ces personnages ne recevant aucune espèce de titre. Ceci prouve nettement qu'il ne s'agit pas de titres proprement nobiliaires et féodaux, comme l'avait pensé Osiander. Ils eussent été héréditaires.

C'est aussi dans les mains des mêmes familles que paraissent être presque constamment échues les fonctions, encore inconnues, qui donnaient droit à l'honneur de l'éponymie.

Quant à l'échelle hiérarchique des trois titres dont je viens de parler, il est certain que celui de פ"ב était le premier, de la qualité de 7777 ou de 7571 on s'élevait à celle de פ"ב. Mais on montait encore quand de פ"ב on devenait 2775 820.

Le fils aîné du roi était 7777, « seigneur de Raïdan », il avait rang parmi les plus grands vassaux, le second était qualifié de פ"ב, et le troisième sans titre (Inscr. de Maseb au Musée Britannique; pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise, pl. XXXII d'Osiander).

La plupart des observations que je viens de faire ressortiront à vos yeux comme nécessaires du tableau généalogique que je place dans la page 51, en regard de celle-ci. Le tableau résulte de la concordance établie entre les inscriptions nos 4, 9, 10, 12, 13, 14, 29, 31, 46, 49, 54, 55 et 56 de Fresnel, et aussi de la date éponymique de notre inscription d'Abian. Il reconstitue pendant une étendue de deux siècles une famille qui paraît d'après les textes épigraphiques avoir été alors la plus importante de la cour de Mariaba et dont la branche aînée possédait héréditairement pendant toute cette période la dignité de 820 2775, la branche la plus cadette, au contraire, d'après les termes du n° 56 de Fresnel, paraît avoir été s'établir hors de la capitale. L'importance politique de cette famille, son rang, les fonctions qui lui appartenaient, tout tend à y faire voir un rameau de la maison royale de Hinnagar.

Si l'éponyme de notre inscription d'Abian retrouve naturellement
(voy la suite à la p. 52.)

sa place dans cette généalogie, une parenté étroite des noms conduit à rapporter à la même famille, mais à une époque assez notablement postérieure trois des éponymes dont on relève les mentions sur les tables de Amran :

שמחהכר בן עמכר בן שמחהכר (pl. III, n° 4 de l'édition anglaise; pl. I du mémoire d'Osiander);

שמחהכר בן תבעכר בן פצחם (pl. IX, n° 13 de la publication anglaise; pl. IX du mémoire d'Osiander);

שמחהכר בן תבעכר בן חדמת (pl. X, n° 15 de l'édition anglaise; pl. XIII du mémoire d'Osiander).

Le premier est évidemment le fils de l'un ou de l'autre des deux personnages dont j'ai enregistré les mentions à la suite. En revanche, le nom propre du quatrième éponyme cité dans les tables de Amran et celui de son père sont composés d'éléments tout différents:

ידדאל בן יקהמלך כבר חלל (pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise; pl. XII du mémoire d'Osiander).

Les personnages appartenaient bien évidemment à une autre famille.

Un dernier titre nous est révélé par un fragment d'inscription de Mareb conservé au Musée Britannique (pl. XVII, n° 3) de l'édition anglaise; pl. XXXIII du mémoire d'Osiander); c'est celui de אדם מלכן, « parent des rois », exactement analogue au *supervys* de la cour des rois de Perse (Xenoph. *Cyropæd.* I, 4, 37 — voy. sur cet endroit les notes de Schneider — II, 2, 31; Diod. Sic. XVII, 59) et de celle des Ptolémées en Egypte (Lefronne, *Recherches sur l'Egypte*, p. 276). Le titre était sans doute, comme en Perse et dans l'Egypte grecque, le plus élevé de tous; il désignait la plus haute classe hiérarchique. Mais il faut attendre de nouveaux textes pour savoir s'il s'appliquait aux gauls ou grands vassaux, ou s'il était attaché à de certaines fonctions de cour.

בַּעֲתָתָר וּבִהּוֹבֶשׁ וּבִאלְמַחָה וּבִיתְעַם. Lignes 13 et 14. Ici commence une dernière phrase; c'est cette formule d'invocation du nom de toute une série de divinités prises à témoin de l'accomplissement de l'offrande, laquelle se répète sur un certain nombre de monuments et a vu

son but et sa nature tout de suite expliqués par Fresnel, dès l'année 1845. Oslander s'en est aussi occupé (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 64 et suiv.).

Trois monuments nous fournissent cette énumération de divinités aussi étendue que dans l'inscription copiée à Abian par M. Gauldbrand et presque semblable; ce sont:

1° d'inscription du temple de Il. Magah à Mareb comprise sous le n° 55 dans le recueil de Fresnel: *בעתתר ובהובש ובאלמקה ובדתחמים* ובדתבעדנם;

2° d'inscription du temple de Il. Magah à Mareb comprise sous le n° 56 dans le recueil de Fresnel: *בעתתר ובהובש ובאלמקה ובדתחמים ובדתבעדנם* ובדתעצרון;

3° Une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 34 de la publication anglaise; pl. XXX du mémoire d'Oslander): *בעתתר ובהובש ובאלמקה ובדתחמים ובדת בעדנם ודשמוי*.

La formule, bien qu'ayant toujours la même intention, varie d'avantage sur d'autres monuments:

1° L'inscription de Khariba comprise sous le n° 9 dans le recueil de Fresnel: *בעתתר ובאלמקה ובדתחמים ובעתתר שימם*;

2° la vingt-troisième table de bronze de Amran (pl. XIII, n° 28 de la publication anglaise; pl. XXI, b, du mémoire d'Oslander): *באלמקה דהרן*;

3° la table à libations d'Abian, au Musée Britannique (pl. XVI, n° 29 de la publication anglaise; pl. XXVII du mémoire d'Oslander): *בעתתר ובאלמקה*;

4° Une inscription de Mareb conservée au Musée Britannique et relative à une offrande à la déesse Schams (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise; pl. XXVIII du mémoire d'Oslander): *בעתתר ואלמקה ובשמשומוי*, « au nom de Attor et de Il. Magah, et de leur dame Soleil, « la prééminente (توق), dame de Ghazharan. »

5° Une inscription très mutilée de Mareb, qui fait partie des collections du Musée Britannique (pl. XV, n° 30 de la publication anglaise; pl. XXIX du mémoire d'Oslander): *....., ובדתבעדנם ובאלההמוי דשמוי*, « et au nom de Dhet-Badan, et au nom de leur dieu Dhou-Samarwi (le seigneur du ciel). »

Je reviendrais en terminant cette lettre sur le système général de la religion antique du Yémen, telle que nous parvenons à la connaître d'une manière plus ou moins incomplète par les inscriptions indigènes et par les quelques notions que les auteurs musulmans nous ont conservées. J'essaierai alors d'en tracer un tableau d'ensemble, que je soumettrai à vos lumières et à votre critique. Mais en attendant je crois utile de placer ici quelques remarques spéciales au sujet des personnages divins énumérés dans la formule de notre inscription.

Le dieu *At'tor*, si fréquemment nommé dans les inscriptions himyaritiques, a été étudié avec des développements assez étendus par Fresnel (Journal asiatique, 4^e série, t. VI, p. 199 et suiv.) et par moi-même (Monographie de la Voie Sacrée Eleusiniacane, t. I, p. 339 et suiv.; Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 125 et suiv.); *Osiander* en a aussi traité (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 279-282); je crois donc que l'on peut considérer la nature et son caractère comme solidement déterminés. C'est un personnage mâle, que l'on dit même « père » d'un autre dieu, de *Sin*, שֵׁן דָּאֵלִים וְעֵתְוֹר אֲבִי (Vingt-neuvième table de Amran - écrite en dialecte hadhramite - pl. V, n° 6 de la publication anglaise, pl. XXVI du mémoire d'Osiander). Mais ce personnage mâle correspond à un personnage féminin dans toutes les religions appartenant au même groupe, dans celle de Babylone et de l'Assyrie comme dans celles des populations syro-phéniciennes. *At'tor* est donc une forme masculine ou plus exactement une forme androgyne de la *Vénus orientale* (cf. *Scharerhany* cf. Pocock: Spec. hist. Arab. p. 120, ed. de White), étroitement analogue à la *Vénus barbata* de Chypre (*Serv. ad Virgil. Aenid.* II, v. 632; *Macrobi. Saturn.* III, 8) et au « roi *Astarté*, dieu solaire, » אֶל אֲשֶׁרֶת אֶלֶן, de la seconde des inscriptions phéniciennes d'Oumm-el-Awamid.

Les Chananéens donnaient la terminaison féminine en *ṯ* au nom de la divinité de la planète Vénus; ils en faisaient אֶשְׁרֶת, transcrit par les Grecs Ἀστάρη. Mais ce signe du genre n'existe pas dans le nom assyrien de la même déesse, que l'on est en droit de considérer comme la forme typique et la plus ancienne. Il est en effet *Istar*, אֶשְׁרֶת (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 116

que S^r Méliot, dans son *Apologie* (*Spici-leg. Solism.* t. II, p. XLIII; *Revue*, *Mém. de l'Acad. des Inscr.* nouv. sér. t. XXXIII, 2^e part. p. 324), appelle 'עַרְס en signalant son culte dans l'Adiabène, et que les inscriptions de Palmyre mentionnent fréquemment sous la forme 'עַרְסָא (*De Vogüé, Syria centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 11)⁽¹⁾.

Le nom 'עַרְסָא à l'origine signifiait simplement « la déesse » et n'a pris que par la suite des temps et le développement du polythéisme la signification d'une divinité spéciale; et même toujours son pluriel, *istārāti* dans les textes assyriens (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 117), 'עַרְסָאָתָא dans la Bible (*Jud.* II, 13; *X*, 6; *I Sam.* VII, 3 et 4; *XII*, 10; *XXXI*, 10), a gardé le sens simple de « déesses. » C'est par une telle signification originale que s'explique le nom de la divinité féminine compagne de Kamosch, qui est citée dans la grande inscription de Meskâ, roi de Moab, à Dhiban (l. 17), 'עַרְסָאָתָא כַּמֹּשׁ. Je n'hésite pas, pour ma part, à rattacher ce quadrilètre à la racine 'עַרְס, *beatus fecit, dives fecit*; par conséquent 'עַרְס est le correspondant araméen exact et régulier, puisque c'est la forme que revêt la racine 'עַרְס dans ce rameau des langues sémitiques⁽²⁾. Étymologiquement, les grammairiens l'ont depuis longtemps reconnu, cette racine 'עַרְס ne diffère

t. I, p. 327) et le Talmud de Babylone תרעסם (*Abadati Zorah*, fol. 11 b).

(1) Le nom n'est point inconnu au panthéon sabéen. Nous le discernons, avec la finale du genre féminin, dans l'appellation de la déesse 'עַרְסָא, qui entre en composition dans les noms propres himyarites : הוֹפְעַרְסָא, « At'at conserve, sauve, » הוֹקְעַרְסָא, « At'at exauce, » וְהוֹבְעַרְסָא, « don de At'at, » לְחִיעַרְסָא, « beauté de At'at, » חוֹזְעַרְסָא, « At'at a décrété. » Il est impossible d'admettre l'opinion de M. le docteur Lévy (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 180, en note) que 'עַרְסָא est une forme écourtée pour 'עַרְסָאָתָא.

(2) Cette étymologie et celle que je propose pour le nom de 'עַרְסָא auraient pour conséquence d'attribuer à l'un et à l'autre mot un sens primitif de « bonne fortune, » d'où aurait découlé celui de « déesse. » C'est l'*Ālārīt* de Babylone et de l'Égypte (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 119). Les traces d'une semblable notion ne se sont jamais effacées complètement dans les

que par le renforcement de la gutturale de la racine רשע , étroitement apparentée, mais d'un sens plus général et d'un emploi plus étendu, laquelle a donné à l'Olympe assyrien le dieu Assur, 𐎠𐎶𐎶𐎶 , le dieu bon, ou plutôt le dieu du bien, de la bonne fortune, 𐎠𐎶𐎶 , et aux religions de la Palestine la déesse רשע (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 118), dont le pluriel רשעות signifie aussi « les déesses » proprement et simplement (Jud. III, 7; cf. II, 13). Ainsi pour moi $\text{רשע} = \text{רשע}$ et רשע , רשעות et רשעות sont deux formes parallèles, ayant le même sens et une origine première commune.


Le même fait de deux formes parallèles produites par la permutation de ר et de ש dans le rôle d'initiale s'observe pour le nom de la déesse רשע . Il ne faut pas y chercher en effet pour origine, avec mon savant ami Vogüé, רשע , « temps opportun », du moins en ce qui touche à la première naissance du nom; car plus tard le caractère de Fortune, qui appartenait à רשע comme à toutes les autres déesses des religions sémitiques, dut faire trouver une allusion naturelle entre le mot רשע et son nom. Des inscriptions assyriennes jointes à deux contrats assyriens du Musée Britannique (W. A. I. 132, 46, 3 et 6) donnent en effet au nom divin dont je vous parle la forme רשע et la fournissent comme la transcription du mot Assat, « la dame », hébreu רשע , l'un des noms principaux de l'Istar de Ninive (voy. H. Rawlinson, Journal of the Royal Asiatic Society, new ser. t. I, p. 192 et suiv.; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 118). Ceci est encore confirmé par un passage d'Hérogénius: $\text{Ἀδὰ, ὅτιο Βαβυλῶνιός γ' Ἥρα}$; car la déesse babylonienne constamment assimilée par les Grecs à leur Héra est Larparit, identique à l'Istar de Ninive (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 120). Nous avons ainsi le parallélisme de $\text{רשע} = \text{רשע}$ et de $\text{רשע} = \text{רשע}$ comme double forme d'un nom originellement un. Et ceci me conduit à voir dans l'appellation divine $\text{רשע} - \text{רשע}$ le correspondant araméen de l'assyrien Istar





diverses branches du polythéisme sémitique, et toutes ces variétés de divinités féminines ont été considérées par les Grecs comme des Fortunes et assimilées à Τύχη .

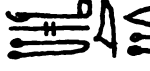




Atlat, אֶתֶּלֶת, un nom composé dont le sens étymologique serait Dea domina.




Ceci paraîtra peut-être un peu hardi et contraire à une certaine rigueur philologique, que je voudrais appliquer moi-même s'il s'agissait de noms formés dans l'une ou l'autre des langues sémitiques à l'état où nous les étions complètement constituées dans leurs documents écrits, comme sont les noms de הוֹרֶשׁ et de אֶלֶצָה que j'examinerai un peu plus loin. Mais il ne faut pas oublier que les noms divins dont je parle en ce moment sont des noms d'une bien plus grande antiquité, certainement antérieurs à la séparation des différents idiomes sémitiques et à leur constitution définitive; qu'ils se montrent aussi rebelles à toute tentative d'étymologie retenue dans la rigueur des règles grammaticales ordinaires que les noms de moi communs aux Assyriens et aux Hébreux; et qu'ils remontent de même aux premiers débuts de la civilisation des peuples de Sem, à un temps où le langage de ces peuples était encore dans un état de formation et comme de fusion.

Quoiqu'il en soit, les formes אֶתֶּלֶת et אֶתֶּלֶת nous fournissent la transition entre les deux noms très voisins, et certainement apparentés à l'origine, de la divinité femelle, אֶתֶּלֶת chez les Chananéens et Hathor chez les Egyptiens (voy. ce que j'en ai déjà dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 125 et suiv.). La parenté des deux déesses a déjà été remarquée (De Longpérier, Bulletin archéologique de l'Athénæum français, 1855, p. 24), et les אֶתֶּלֶת קַרְנַיִם du pays de Basan (Genes. XIV, 5) devaient être représentés d'une manière tout à fait analogue à celle de l'Hathor égyptienne à cornes de vache.

Bien que nous trouvions Hathor établie dans le panthéon de l'Égypte dès les temps les plus reculés où nous fassent remonter les monuments, bien que les hiéroglyphes aient donné à son nom une signification égyptienne, hat-Hor, en y appliquant une orthographe symbolico-syllabique qui lui attribue le sens d'une habitation d'Horus,  Hathor n'est certainement pas une divinité d'origine propre égyptienne. C'est avec Set (voy. sur ce dieu, De Rougé, Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXV, 2^e part. p. 233, et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Berosus, p. 271 et suiv.) la divinité étrangère que les Egyptiens ont le plus anciennement adoptée. Dans le principe (on peut le discerner aujourd'hui) Hathor était

la déesse nationale de cette population des Anu, , parente des Égyptiens proprement dits, mais en même temps bien distincte d'eux et également apparentée aux Chananéens, que M. de Rouge (Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXV, 2^e part. p. 330 et suiv.) propose d'assimiler aux 𐤀𐤓𐤕𐤕 de la Gen qui, avant Moïse habitaient une partie de l'Égypte et dont plus tard un rameau formait encore la population de la presqu'île du Sinaï. Les centres principaux et les plus antiques du culte d'Hathor en Égypte sont en effet précisément les villes que leurs noms désignent comme ayant été d'abord les cités des Anu, Héliopolis (appelée par excellence An, ) , Tentyris (qui reçoit quelquefois le même nom de An) et Hermonthis (An-res, , , l'An du sud).

Sans doute, Hathor, par suite de l'antiquité même de l'introduction de son culte, se montre à nous comme tenant une place essentielle dans le cycle d'Horus, et plus tard, vers la XIX^e dynastie, quand les Égyptiens se trouvèrent en relations intimes avec les peuples de Chanaan, ils se mirent à adorer également le 𐤀𐤓𐤕𐤕 de ceux-ci, en conservant fidèlement son nom, Āstart . Āstart forme dès lors un personnage à part, qui se relie au cycle de Set, , ou Baal, . Mais les Égyptiens eux-mêmes, dans un certain nombre de monuments, rapprochent Hathor, Āstā, Anātā, , et Qadēs,  (sur ces deux derniers personnages, voy. De Rouge, Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XX, 2^e part. p. 174 et suiv.; De Vogüé, Journal asiatique, août 1867, p. 126 et suiv.; et mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 151 et suiv.), de manière à faire bien voir qu'ils en connaissaient et admettaient l'identité primitive.

Hathor est la divinité spéciale de l'établissement de Qadi-Magarah, fondé à la suite des conquêtes du roi Sésou à côté des mines de cuivre de la région des Anu du Sinaï. A Karnak (voy. Brugsch, Geographische Inschriften Ägyptischer Denkmäler, t. II, p. 16) elle est nommée   , « dame du pays de Pun », c'est à dire de l'Arabie Méridionale (voy. Brugsch, Geographische Inschriften, t. II, p. 14 et suiv.), ce qui nous ramène précisément au pays où nous voyons le culte de 𐤀𐤓𐤕𐤕 en pleine vigueur. Les Égyptiens connaissaient très bien la religion de l'Arabie, et l'on peut trouver à ce sujet dans leurs monuments des indications tout à fait précieuses.

Hachobas, nommé au second rang dans notre inscription et dans les énumérations analogues, est certainement un dieu solaire, comme Fresnel l'a établi et reconnu depuis bien des années. Mais l'étymologie de ce nom de חֲבֹבַס est encore à trouver, et les explications jusqu'à présent proposées ne sont pas entièrement satisfaisantes. Ce nom se rattache certainement à une quatrième forme verbale; mais quelle est la racine? c'est la question. Fresnel (Journal asiatique, septembre-octobre 1845, p. 236) y voit celle qui est en hébreu חָבַב , «déchirer», et traduit le nom par diccator, qualification qui s'appliquerait au soleil d'été. L'explication est séduisante, et l'on serait tenté de l'adopter, s'il n'y avait pas une difficulté philologique sérieuse à admettre que la racine qui est חָבַב dans toutes les langues sémitiques connues, en arabe حَبَب , en éthiopien ዘበ et en arménien yabab, aussi bien qu'en hébreu, puisse être חָבַב en himyarite. Mais en tous cas elle est de beaucoup préférable à celle d'Oliander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 66), qui expliquait חֲבֹבַס par «le lumineux» et tirait le nom du verbe arabe $\text{ضَلَّ$. La conjecture était possible tant qu'on n'avait que les copies d'Arnand publiées par Fresnel, car rien n'interdisait de supposer que le copiste avait mal vu et écrit חֲבֹבַס pour חֲבֹבַס . Mais semblable correction ne se peut plus proposer en présence d'une des inscriptions transportées en original au Musée Britannique (pl. XVII, n° 34 de la publication anglaise; pl. XXX du mémoire d'Oliander); la leçon חֲבֹבַס est certaine. Or, je ne puis admettre grammaticalement la substitution d'un ח à un ז ; il faudrait des exemples pour établir cette permutation.

Quant à אלמקס , c'est le dieu le plus fréquemment cité dans les inscriptions himyaritiques jusqu'à présent connues. Albakri en parle en l'appelant المق (Juyneboll, Marâsid, au mot المق , t. III, p. 340). Son nom me paraît, comme Oliander l'a entrevu à la fin de sa carrière (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 278), devoir être décomposé en למ et מקס , participe écrit defective du verbe מקס , «espacer»; de ל initial tombe aussi dans l'aoriste מקס fourni par une des tables de bronze de Amran (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Oliander), ligne 15, et dans le nom propre מקסל . למ-מקס est donc «il qui espace».

(1) Il faut se souvenir aussi du nom analogue, mais féminin, المق , donné par certains auteurs arabes d'après les traditions yamanites comme celui de la reine de Saba légendaire, identifiée avec une déesse de la planète Vénus: Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 63.

« l'Incompréhensible », c'est à dire une des formes du dieu אל, le אל du Qamou, dont le culte est révélé par un grand nombre de noms propres himyarites (*Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 53 et suiv.*), tels que אלשרח, בנאל, אושאל, יחמאל, ובטאל, תובאל, ודדאל, והבאל, יקמאל, ידעאל, כרבאל, אל-אל. Ce אל des Sabéens est le même que le אל des Phéniciens et des Araméens (voy. De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 112-123; *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 108 et suiv.), le אל de Damasius (ap. Phot. *Biblioth. p. 343*, ed. Bekker), le אל des fragments de Sanchoniathon (p. 26 et 28, ed. Orelli; voy. Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 254 et suiv.), le אל ou אל ou אל Ilu de Babylone (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroso*, p. 63). Ce n'est pas le Dieu des monothéistes, comme l'a pensé M. Renan (*Journal asiatique*, février 1859, p. 244 et suiv.), c'est une sorte de divinité suprême d'une nature un peu vague, comme le Cronos des Grecs auquel elle a toujours été assimilée, mais susceptible pourtant d'une forme déterminée, comme un dieu spécial, et s'accommodant de la coexistence constante d'un grand nombre d'autres dieux.

Sous la forme spéciale de אלמקד, le אל des Sabéens devient un dieu exclusivement lunaire. Albahrî le dit formellement, d'après l'ingénieuse et certaine correction qu'Oslander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 278*) a introduite pour un mot désespéré de son texte: *واللق اسم القمر قيس*. C'est d'ailleurs ce qui résulte de la composition de la triade de אלמקד, הובש, עתתר, le premier dieu personnifiant la planète Vénus, le second le soleil, dans l'esprit de toutes les religions sémitiques le troisième doit être nécessairement lunaire. C'est ce que Fresnel, M. Ewald et Oslander avaient déjà reconnu.

Et la triade des dieux dont je viens de parler correspond une triade féminine, nommée en même temps dans les formules d'invocations finales des inscriptions, de même que dans l'Inde le *Trimourti* se reproduit dans le *Çaktri Trimourti*, triade féminine, et qu'à Babylone le groupe des trois déesses Anat, Belit et Ishtar (ou Arsat Isat) répond au groupe des trois dieux Anu, Bel et Misk (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroso*, p. 69). Souvent l'une ou l'autre des déesses de cette triade féminine, comme vous avez pu le voir tout à l'heure, a été omise par les rédacteurs des inscriptions, quelquefois afin de faire place à la mention du dieu à qui le monument était dédié, quand il n'appartenait pas à la triade supérieure.

Le n° 56 de Fresnel seul nous donne la liste complète des trois déesses. Elles sont, du reste, toujours nommées dans un même ordre respectif, qui avait bien certainement un caractère sacramental et qui devait correspondre à l'ordre également invariable des dieux de la triade mâle. On peut donc en conclure que les déesses étaient associées comme épouses aux dieux de la manière suivante :

דֵּת-חַמִּים était associée עֵתֶרָה

„ דֵּת-בַּעַדָּנָה „ „ הוֹבֵשׁ

„ דֵּת-עֶצְרָן „ „ אֶלְמֶקָה

des trois déesses toujours indiquées en pareil cas de cette manière, par un simple surnom emprunté au siège principal de leur culte, devaient cependant avoir d'autres noms. La chose est du moins certaine pour דֵּת-עֶצְרָן, qui n'est autre que la déesse שֶׁשׁ, appelée עֶצְרָן dans une inscription de Marcab conservée au Musée Britannique (pl. XVI, n° 32 de la publication anglaise; pl. XXVIII du mémoire d'Osiander). C'est donc cette déesse jumelle du Soleil dont Hamza signalait le culte dans le Yémen (cf. Schultens, *Hist. imper. vet. Joct.* p. 26), tandis que chez les païens de Harrân les auteurs musulmans montrent *šmš* considéré comme un personnage mâle (voy. Osiander, *Zeitschr. der deutsch. Morgent. Gesellsch.* t. VII, p. 468 et suiv.), de même que le *Šamaš* de Babylone et de l'Assyrie (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze*, p. 97). Elle est, vous le voyez, celle qui se trouve associée au dieu lunaire אֶלְמֶקָה. C'est là un couple divin semblable à tous ceux qu'offrent les religions sémitiques (voy. De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 56 et suiv.; et mon *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3^e édition, t. III, p. 131), où les attributions de la déesse sont combinées de manière à produire par leur association à celles du dieu une unité panthéistique complète, reflet de l'unité primitive.

En vertu de ce principe, de même que l'épouse du dieu lunaire אֶלְמֶקָה est la déesse Soleil, שֶׁשׁ, l'épouse du dieu solaire הוֹבֵשׁ, c'est-à-dire דֵּת-בַּעַדָּנָה, doit être une déesse lunaire. C'est ainsi qu'en Assyrie et en Chaldée *Šamaš*, le Soleil, a trois épouses, *Malhit*, *Gula* et *Anunit*, qui personnifient les phases de la lune croissante, pleine et décroissante (voy. mon

Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 103). Et quand une seule de ces trois déesses figure comme la compagne, elle garde le caractère l'un ou l'autre très nettement marqué. Gula est désignée comme triforme dans son temple de Dorsippa (Ins. de la Compagnie des Indes, col. 4, l. 52-56: W. A. I. 1, 55). Dans la semaine chaldéo-assyrienne, telle que nous la fait connaître une tablette de la bibliothèque de Ninive (W. A. I. 2, 233, 57, 6), le second jour, celui de la lune, appartient à Anunit et non au dieu mâle de la lune, Sin.

Il est plus difficile, en l'absence de renseignements précis, d'essayer de déterminer quel devait être le caractère de l'épouse de ערתר. C'était peut-être une déesse - Terre, car j'aurai l'occasion de montrer plus loin que la conception de ce dieu n'était pas exclusivement restreinte à la planète Vénus et qu'on le considérait comme le maître des ciels. Son nom de ת-חמים ne paraît pas se rapporter à une localité déterminée, car il signifie « la dame du téménos, de l'enceinte sacrée » (voy. Oriander, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 282 et suiv.) le mot ש, dans le langage religieux des arabes antéislamiques n'est pas douteux en effet (voy. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 18 et suiv.) et une ingénieuse conjecture de M. Fleischer a fait retrouver dans un passage du Marasid (t. I, p. 222, ed. Janyaboll) une mention du téménos de Dusharès ש שרי. Le nom de la déesse yamanite ת-חמים est donc à comparer à celui du dieu nabatéen transcrit en grec Αἰχιδῆς (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 109), car celui-ci est « le dieu du temple, du sanctuaire, » dérivé du mot הֵיכָל.

lignes 14 et 15. וּבְאֱלֹהֵי וּבְאֱלֹהֵי הָגֵרָן עֵדָן des auteurs des inscriptions nos 55 et 56 du recueil de Fresnel, barons puissants, de famille noble, terminent l'énumération des divinités qu'ils prennent à témoins en invoquant le nom de leurs ancêtres divinisés; ⁽¹⁾ j'ai étudié ce fait dans une communication qui a été

(1) Je vois encore un monument de cet usage de divinisation et d'héroïsation des défunts de familles nobles dans les bas-reliefs de la stèle publiée par M. Clermont-Ganneau (Journal asiatique, mars-avril 1870, p. 302-329). Il ne me paraît pas possible en effet de considérer ce monument autrement que comme funéraire et d'en traduire l'inscrip.

plusieurs années de date et que l'Académie des Inscriptions avait bien voulu entendre avec bienveillance (Comptes-rendus, 1867, p. 302-305). Abd. Schams et Mart'ad, constructeurs du temple de Yat'a à Albian, étant de race servile, ne pouvaient invoquer leurs ancêtres; à la formule habituelle ils ajoutent la mention des dieux et des dames de la ville d'Aidon. C'est dans les mêmes termes que l'auteur de la vingt-neuvième table de bronze de Amran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise,

tion d'une manière différente de celle qu'ont adoptée pour la première ligne MM. Gildemeister et Blau:

צור עֲלֵלָת בַּת מַפְדָּת
וּלְיָמֵינוּ עֲתָתָר דִּיתְבְּרָנָה

« Image de Ghalibet fille de Mofaddat.

« Que At'tor frappe celui qui la détruira! »

L'interprétation proposée pour la première ligne par M. Clermont-Ganneau est tout à fait inadmissible, car le mot צור appelle nécessairement après lui un nom propre, comme dans les deux stèles à bas-reliefs transportées de Mareb au Musée de la Société Asiatique de Bombay (Journal of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society, 1844, pl. I Vet V): צור ודאב et צור אושאל בן תבי (voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 283-284). Cette formule est exactement correspondante à celle des niches des tombeaux de Palmyre où étaient placés les bustes des défunts: ... בר ... צלם (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, nos 33, 38-48 et 70). Et nous devons désormais distinguer deux formules dans les épitaphes sémitiques comme dans les épitaphes araméennes: celle des stèles iconiques, צור, et celle des simples cippes sans images, נפשו וקבר ou נפשו וקבר (voy. sur cette dernière ce que j'ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 257-261).

Ici étant, l'explication des bas-reliefs de la stèle de M. Clermont-Ganneau par une cérémonie en l'honneur de At'tor tombe devant le rétablissement du vrai sens de l'inscription. La seule interprétation des bas-reliefs qui cadre avec ce sens désormais certain, est celle que l'érudit chancelier-drogman de notre consulat de France à Jérusalem a consignée comme une dernière conjecture possible (mais en faveur de laquelle il s'inclinait pas), dans une note à la fin de son mémoire.

pl. XXVI de mémoire d'Oslander), ligne 6, dit s'être recommandé « aux dieux et
« aux déesses de notre ville de Sabota, » אלהי ואלהתי חגרן שבות.

אלהי est l'état construit du pluriel de אלה, « dieu, » (inscription de Mareb au Musée Britannique : li. XV, n° 30 de la publication anglaise, li. XXIX de mémoire d'Oslander, ligne 4), dont l'état absolu, אלהן, se lit à la ligne 5 de la grande inscription de Hism-Ghorâb copiée par Wellsted (voy. Oslander, *Zeitschr. des deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 251, t. XX, p. 223). אלהתי est l'état construit du pluriel de אלהת, féminin de אלה. Dans la ligne 2 de la grande inscription de Hism-Ghorâb, אלהת est employé comme un féminin abstrait exprimant la notion générale de « la divinité » (Oslander, *Zeitschr. des deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 60); il se construit alors avec la troisième personne du singulier masculin dans les formes verbales : יעקד אלהת, *fundet* (hébreu יעקד, arabe *qāḍa*, *radix*, *fundamentum*) et *mirreatus divinitas*. En revanche, dans le nom de lieu בת-אלהת de l'inscription de Saniâa, n° 1 de Coultenden, n° 4 de Fresnel, et dans la mention du personnage divin de אלהת que fait une seconde fois la même inscription, le mot est incontestablement l'appellation d'une déesse spéciale du vieux polythéisme yamanite⁽¹⁾, probablement la forme fémi-

« La scène inférieure nous montrerait la mort (de Ghalilat); la scène supérieure, son apothéose et son adoration par ses descendants, suivant la coutume des Sabéens La figure couchée, d'en bas, et la figure assise, d'en haut, appartiendraient à un seul et même personnage; les proportions surhumaines de la figure assise seraient le signe de la transfiguration divine subie par le mort déifié A l'hor. se serait invoqué dans la deuxième ligne que comme divinité supérieure chargée de protéger contre de sacrilèges profanations le pieux hommage rendu, sous la haute protection, au nouveau *divus*. » Et M. Clermont-Ganneau ajoute avec raison dans un *post-scriptum*, en se décidant à adopter l'explication de M. Gildemeister et Blau pour la première ligne : « Je profiterai de cette occasion pour noter le rapport frappant qui existe entre notre monument et les petites terrasses funéraires trouvées à Palmyre, et représentant le mort accoudé sur un lit et divers emblèmes religieux (De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, Palmyre, n°s 125, 126 a, 127, 128, 129, 148).

(1) Le nom est cité sous les formes *الاله* et *اللات* par les auteurs musulmans comme s'appliquant à une divinité solaire : Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 92; Oslander, *Zeitschr. des deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. X, p. 60.

-sine de 𐤊𐤌. C'est donc la même que la 𐤊𐤌 de la Nabatène et de Palmyre (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 107 et suiv.), déesse qu'Herodote (II, 8), qui l'appelle Ἀδιδασ, dit avoir été la première dans les adorations des Arabes, et dont les auteurs musulmans font en effet fréquente mention sous le nom de 𐤊𐤌, contracté pour 𐤊𐤌𐤊, la forme même qu'a transcrite Herodote. Chez les Arabes du Hedjaz, son sanctuaire principal était à Taïf (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 272; t. III, p. 99 et 288); elle était adorée sous la forme d'une pierre carrée blanche ou d'un palmier (voy. Oslander, Zeitsch. des deutsch. Morgent. Gesellsch. t. VII, p. 480). Les Sabéens dans leur langage distinguaient 𐤊𐤌, désignation de l'idée abstraite de « dieu », de 𐤊𐤌, nom d'un dieu spécial, comme le faisaient également les populations araméennes de Palmyre et de la Nabatène, et comme les Phéniciens distinguaient 𐤊𐤌 de 𐤊𐤌 (bien que les inscriptions phéniciennes présentent quelques exemples de l'emploi du mot 𐤊𐤌 dans le sens du substantif « dieu »). Mais ils n'avaient pas, comme les Araméens, la distinction correspondante de 𐤊𐤌𐤊𐤌 et de 𐤊𐤌𐤊. Pour rendre l'idée générale de « déesse » et pour désigner la déesse spéciale, parée de féminin de 𐤊𐤌, ils n'avaient qu'un seul terme, 𐤊𐤌𐤊. Ils n'auraient donc pas pu dire, comme dans l'inscription nabatéenne de Salikhat (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 107) 𐤊𐤌𐤊 𐤊𐤌𐤊. Chez les Assyriens également, c'était le même mot, 𐤊𐤌𐤊, qui voulait dire « un dieu » et qui servait d'appellation au personnage divin assimilé par les Grecs à Cronos.

Après ce long commentaire philologique, il est bon d'étudier notre inscription d'Abian au point de vue de l'histoire, et là encore elle nous présente beaucoup d'intérêt, bien qu'il ne soit pas possible, dans l'état actuel de la science, d'arriver à des conclusions absolument précises au sujet de la plupart des questions qu'elle soulève.

Jusqu'à présent les inscriptions himyaritiques connues fournissent les noms de quatre monarques de Saba, que j'énumère dans leur ordre historique probable :

𐤊𐤌𐤊𐤌 : Notre inscription.

𐤊𐤌𐤊 : Fresnel, n. 45 et 54.

𐤊𐤌𐤊 : Inscription de Mareb conservée au Musée Britan-

-rique (pl. XVI, n° 33 de la publication anglaise; pl. XXXII du mémoire d'Oliander).

יהבאל יחת : Inscription de Mareb au Musée Britannique (pl. XV, n° 39 de l'édition anglaise; pl. XXIX du mémoire d'Oliander).

L'ordre dans lequel j'ai placé ces noms résulte des remarques suivantes. Dans le tableau généalogique de la p. 51 vous pouvez voir que כרברכ, ou ותר, au service du roi יהנע et auteur de la dédicace n° 54 de Fresnel, était de quatre générations postérieur au שצהעלי, éponyme de notre inscription d'Abian, laquelle date du règne de שרברכאל. L'étroite analogie de formules et de style entre le n° 45 de Fresnel, qui contient aussi le nom du roi יהנע, et l'inscription du Musée Britannique où est mentionné le roi ינהב פרע, doit faire conclure qu'elles sont d'époques très rapprochées. Enfin les caractères paléographiques de l'inscription qui cite le roi יחת יהבאל ne permettant pas de douter qu'elle ne soit de date encore plus récente.

C'est vainement qu'on chercherait les trois derniers noms dans les listes de rois du Yémen qui nous ont été conservées par les historiens arabes de l'époque musulmane. Mais ceci ne doit pas surprendre, et l'on peut être assuré à l'avance que la grande majorité des noms de rois de Saba qui seront déchiffrés dans les inscriptions, lorsqu'on en possédéra un plus grand nombre, ne se retrouveront pas dans ces listes. La plupart du temps, en effet, les rois y sont désignés, non par leurs noms véritables, qui seuls peuvent être inscrits sur les monuments contemporains de leurs règnes, mais par de simples titres, tels que Tobbâ, ou par des surnoms populaires comme Dhon-l-adhâr, « l'homme des terreur », Dhon-sarh, « l'homme du château », Dhon-Habschân, « l' Abyssin », Abou-karib, « le fier de la puissance » etc. D'ailleurs on sait maintenant par de bien nombreux exemples combien peu de fond il faut faire sur ces histoires purement traditionnelles des peuples orientaux qui donnent plus de place à la légende qu'à la réalité, intervertissent les faits dont elles n'ont plus qu'un vague écho, et exagèrent souvent les événements et les personnages les plus capitaux. On ne peut pas plus faire l'histoire de la monarchie sabéenne avec les récits traditionnels des écrivains musulmans, que notre histoire de l'époque carolingienne avec les chansons de geste du cycle épique de Charlemagne.

L'intérêt supérieur de la dédicace du temple de Yat'a à Abrian, copiée par M. Gauldraud, consiste cependant en ce qu'elle contient le premier nom de roi que l'on puisse retrouver dans les listes des historiens musulmans, le nom d'un prince qui y fait une grande figure, et qui précisément avait le droit de porter le titre de *lobbâ* qui lui est donné dans l'inscription, car il réunissait, dit-on, sous son sceptre toute l'Arabie Heureuse. C'est donc le premier monument de l'épigraphie yamanite auquel on puisse tenter d'attribuer une date précise.

Schourahbil ou Scharahbil, car telle paraît avoir été la vraie prononciation sabcéenne, est en effet, d'après les listes arabes, le septième roi de la dynastie des Himyarites (Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 74 et suiv.), et il inaugura le règne d'une nouvelle branche de cette dynastie. Des écrivains musulmans varient sur sa généalogie, mais ils donnent pour certain que, s'il descendait de Himyar, il n'était pas au nombre des petits-fils de Hârith - es - râisch, fondateur de la souveraineté de cette maison (Caussin de Perceval, t. I, p. 61 et suiv.). Des Sabéens, fatigués de la tyrannie de Dhon - l - adhâr, s'étaient soulevés contre lui. Ils proposèrent la couronne à Schourahbil. Vainqueur de son rival après un grand combat, celui-ci démontra en possession de la souveraineté de tout le Yémen (Aboulféda, *Hist. antéislam.* p. 116).

Suivant Ibn - Hischâm, cité par Ibn - Khaldoun, Schourahbil faisait sa résidence habituelle à Mareb; néanmoins c'est à lui qu'on attribue généralement la construction du célèbre palais de Ghoumdân, dans la ville de Sanâa. « C'était, dit Qazwîni, un immense édifice à quatre faces, l'une rouge, l'autre blanche, la troisième jaune et la quatrième verte. Au milieu s'élevait un bâtiment à quatre étages. Chaque étage avait quarante coudées de hauteur. Le dernier formait un salon, *irân*, entièrement en marbre, et couvert d'une seule dalle de marbre. Aux quatre coins de ce salon, on voyait des figures de lions, elles étaient creuses, et quand le vent s'engouffrait dans leurs gueules, elles rendaient des sons semblables à des roulements. Le palais, avec un temple qui en dépendait, fut détruit par l'ordre du Khalife Othmân » (vers le milieu du VII^e siècle de notre ère). Cette curieuse description est évidemment faite

d'après des souvenirs précis et des documents exacts. Elle montre à quel degré la civilisation des bords de l'Euphrate et du Tigre avait exercé une profonde influence sur la civilisation et les arts de l'Arabie méridionale, influence que tout à l'heure j'essaierai de montrer aussi grande sur la religion du Yémen. Cet édifice à cinq étages, évidemment en retraite les uns sur les autres, comme l'indique l'épiquité de la salle supérieure, est une donnée qui appartient essentiellement et exclusivement à l'architecture assyrienne et surtout babylonienne. C'est celle de la pyramide sacrée des bords de l'Euphrate (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 354-367). A la même source est encore emprunté l'emploi de revêtements extérieurs présentant des couleurs symboliques (voy. le même ouvrage, p. 369-371). Mais ici nous n'avons pas une couleur spéciale à chacun des étages du monument, comme à la Tour de Borsippa après sa restauration par Tabu-kudurri-usur (H. Rawlinson, Journal of the Royal Asiatic Society, t. XVIII, p. 1-34), aux murailles d'Ecbatane (Hérodote, I, 98) et à la ziggurrat du palais assyrien de Khorsabad (Placé, Ninive et l'Assyrie, pl. 36 et 37). D'après la description de Qazwini, la pyramide de Ghoundân, qui n'était évidemment pas, quoiqu'il en dise, le palais lui-même, mais sans doute le temple de la planète Vénus, qui y attenait et que signale encore Macondy (Les prairies d'or, traduction Barbier de Meynard, t. IV, p. 49) — la pyramide de Ghoundân, dis-je, était, au moins son soubassement, couverte du haut en bas sur chacune de ses faces d'un revêtement offrant aux regards une couleur symbolique évidemment en rapport avec le point cardinal vers lequel était tournée cette face. C'est là une donnée de symbolisme qui demande à être étudiée plus profondément et dont on ne s'est pas jusqu'à présent occupée d'une manière sérieuse, mais dont il serait possible de retrouver d'autres vestiges. Il faut encore voir, sur le palais de Ghoundân, les septes réunis dans le Journal de la Société Asiatique Allemande (t. VII, p. 472 et 476; t. X, p. 20); et aussi Fläischer, Aboulféda, p. 119, 120 et notes; De Sacy, Chrestomathie, t. III, p. 192.

Revenons à Schourabîl et à ce qu'en disent les traditions arabes, qu'il est nécessaire d'enregistrer, tout en ne les acceptant que sous bénéfice d'inventaire. Ainsi, je l'ai déjà dit, il fut le cinquième roi après Harith, et,

suisant Thaâlebi, dans le Tabakât-el-Molouk, celui-ci monta sur le trône 700 ans avant l'islamisme, c'est à dire un siècle environ avant l'ère chrétienne (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 63). D'un autre côté, cinq règnes seulement, dont quelques-uns très courts, le séparent du fameux événement connu dans les traditions arabes sous le nom de Seyl-el-ârim, c'est à dire de la rupture de la digue de Mareb (Caussin de Perceval, t. I, p. 85 et suiv.), désastre qui amena la ruine partielle et la décadence complète de cette ville qu'Agatharchide décrivait comme si magnifique au temps de sa splendeur (p. 186, ed. C. Müller). L'illustre Silvestre de Sacy (Mém. de l'Acad. des Inscri. t. XLVIII, p. 492 et suiv.; p. 634 et suiv.), se fondant sur un calcul de généalogies et sur les données de Hamza (Hist. impar. vet. 400. p. 24), a cru pouvoir fixer ce dernier événement vers l'an 150 de notre ère; M. Caussin de Perceval a préféré la date de 118 à 120. Je pense, quant à moi, qu'il est nécessaire de faire remonter la rupture de la digue de Mareb un demi-siècle plus tôt, en se rapprochant ainsi du calcul d'Ibn-Doraid (Reiske, De Arab. epoch. vet. p. 24).

C'est sur le Périphe grec de la Mer Erythrée que je m'appuie pour proposer cette manière de voir. Le Périphe, sur la date duquel on a émis tant de conjectures différentes, est dans tous les cas forcément antérieur de plus de vingt-cinq ans à la réduction de l'Arabie Pétrée à l'état de province romaine, en 105, puisqu'il y est (§. 19) question de Malichas, roi des Nabatéens, le מלכא des monnaies et de l'inscription de Saltikhat (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Epitres nabatéens, n° 6), qui régna environ 35 ans, soit de 40 à 75 ap. J. C. (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Appendice, p. 34; Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 118). Or, à la description que ce livre donne des différentes parties du Yémen, on ne saurait méconnaître l'état du pays après le Seyl-el-ârim. Mariaba ou Mareb a tellement perdu son ancienne importance, qu'elle n'est plus même nommée. La capitale du monarque des Sabéens et des Homérites, alors appelé Charibaël, חרביאל (nom bien connu dans les inscriptions), se trouve désormais à Saphar (§. 23), la Sapphar de Pline (Hist. nat. VI, 26) et de Ptolémée (VI, 27), c'est à dire Dhafar dans le district de Yahseb, sur la route de Sanâa à Aden (Niebuhr, Beschreibung Arabiens, p. 236 et 290, Reise, t. I, p. 400), localité dont Edrisi (t. I, p. 143) dit: « C'était autrefois une des villes les plus considérables et les plus célèbres; les rois du Yémen y faisaient leur

résidence et on y voyait les palais de Leydan. » En outre, le monarque des Himyarites et des Sabéens n'a plus la plénitude de puissance des anciens tobbâs; une bonne partie de l'Arabie méridionale a échappé à sa domination. Le Hadhramaut a un roi complètement indépendant (comme dans la vingt-neuvième table de bronze de Âmsan), Éh'ia Jos (nom composé de celui du dieu יָהּ), dont les états commençant à Camé, 𐩦𐩣𐩪, aujourd'hui Hiss-Ghorâb (*Peripl.* §. 27). Le pays que le Périple appelle Maphacitis, le long de la Mer Rouge et dans le voisinage du détroit de Bab-el-Mandeb, possédait aussi le sien, nommé Xô'dasbas, 𐩧𐩢𐩨𐩪 (le petit chien), qui réside à Sava' (§. 22; cf. *Plin.* VI, 26; *Phol.* VI, 7), cité dont les ruines se voient au pied du mont Sabber (*Niebuhr, Beschreib. Arabiens*, p. 240 et suiv.; *Ritter, Erdkunde*, t. XII, p. 781 et suiv.) et qui est tributaire de Charibâil seulement pour le port de Mûza (§. 24), aujourd'hui Mouschid (*C. Müller, Geogr. graec. min.* t. I, p. 274). Or c'est bien à l'état d'affaiblissement du pouvoir royal, le morcellement du pays en petites souverainetés distinctes et rivales, au milieu duquel les auteurs arabes nous montrent que se produisit le grand événement de la rupture de la dique de Marab (*Caussin de Perceval*, t. I, p. 83). Se trouvant donc placé à distance environ égale entre l'avènement de la dynastie himyarite sur le trône de Saba et le Sejfl-el-ârim, le règne de Schourahbil devrait être fixé dans les environs des années 40 à 30 avant l'ère chrétienne, si l'on pouvait avoir une foi absolue dans l'histoire traditionnelle au sujet de laquelle j'ai déjà exprimé tout à l'heure une méfiance que je crois très fondée.

M. Caussin de Perceval (t. I, p. 73) avait cru pouvoir déterminer une date tout à fait précise dans cette partie de l'histoire traditionnelle du Yémen, en assimilant le nom de 'Hâsapos ou 'Edisâpas donné par Strabon (XVI, p. 782) et Ptolémée (VI, 7) au roi des Yamanites, 'Iapavilas (*Fresnel, Première lettre sur les Arabes*, p. 68), qu'Élieus Gallus, en 24 av. J. C., emigra dans Mariaba, à celui de Dhon-l-adhâr par lequel les historiens musulmans désignent le prédécesseur de Schourahbil. Mais le rapprochement des deux noms n'est plus possible, car il est bien évident aujourd'hui, comme l'a fait voir *Otander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIX, p. 253), qu' 'Hâsapos n'est pas autre chose que le nom de 𐩦𐩣𐩪𐩨, porté par un grand nombre de particuliers et de princes du Yémen. Je ne pense pas cependant que le rejet de la conjecture onomastique de M. Caussin de Perceval doive entraîner nécessairement et absolument la chute de son opinion historique. Ce n'est pas que j'attache une bien

grande importance à ce fait que d'après les traditions arabes la distance de temps qui sépare Dhon-l-adhâr de Hârith-er-raïsch ferait coïncider avec bien l'époque de son règne avec celle de l'expédition d'Élius Gallus. Il n'y a pas de fond à faire sur toute cette chronologie. Mais ce qui me frappe, c'est que précisément les souvenirs recueillis par les écrivains musulmans placent sous Dhon-l-adhâr la seule invasion étrangère qu'elles mentionnent dans le Yémen pendant cette période (Caussin de Perceval, t. I, p. 71). Il est vrai que le récit, devenu entièrement légendaire, y substitue aux Romains le fabuleux roi de Perse Kâi-Kaous. Mais malgré cette altération il me paraît impossible d'y méconnaître un écho encore vivant, plusieurs siècles après de l'expédition d'Élius Gallus. Cet écho me paraît même se retrouver dans le surnom populaire Dhon-l-adhâr, « l'homme des terreurs, » devenu dans les listes arabes la désignation d'un prince qui portait en réalité le nom dont la prononciation arabe classique est *Allyschah*, mais qui, d'après la transcription de Strabon et de Ptolémée, paraît s'être prononcé *Ilascharh* chez les anciens Hémiarites.

La tradition rapportée par les auteurs de l'âge islamique me semble donc avoir conservé un souvenir, reconnaissable quoique altéré, de l'expédition d'Élius Gallus; la même tradition a gardé le nom du règne florissant de Scharahbil. Mais le rapport chronologique qu'elle établit entre ces deux faits est, je crois, démenti par des arguments positifs. Sans doute il n'est pas probable que la rapture de la digue de Mareb ait amené immédiatement l'abandon complet de l'ancienne capitale de la monarchie des Sabéens; il dut y rester encore, comme l'indiquent du reste les récits des Arabes, un certain noyau de population, dans un état plus ou moins misérable, et toutes les inscriptions des ruines de Mariaba ne sont pas nécessairement antérieures au *Seyl-el-ârim*. Mais le désastre fut profond. L'antique cité royale perdit toute son importance; elle cessa d'être la ville florissante et peuplée qu'elle avait été jusqu'alors, la résidence des rois et le centre de l'immense commerce qui faisait la richesse des Sabéens. Ce n'est donc pas s'aventurer que de dire que la construction d'un édifice religieux aussi important que le temple de Il-magah d'où proviennent les inscriptions nos 54, 55 et 56 de Fresnel n'a pu avoir lieu qu'avant la Rupture de la digue. Or, si vous vous reportez au tableau généalogique que j'ai dressé à la p. 51, vous y verrez que le 𐩦𐩣𐩪𐩬𐩨𐩪𐩥 qui d'après le n° 56 de Fresnel fut rebâti une partie au moins de ce sanctuaire, et s'y consacra lui-même ainsi que

sa descendance, était de la même famille que le שִׁכְרֵה־עֲלִי, éponyme de notre inscription d'Allian sous le roi Scharabbil, mais d'une branche parallèle, et de cinq générations plus récent. En même temps, le בִּין nommé יְתַעֲצֹר qui, toujours d'après le même document épigraphique, para pour הַכֶּכֶּבֶט la première pierre (יְתַעֲצֹר) des constructions nouvelles du temple et qui appartenait à la branche aînée de la même famille, est encore donné comme l'auteur de restaurations à la digue de March par les nos 12 et 13 de Fresnel. Son fils, dans le n° 29 de Fresnel, construit même un temple, toujours à Mariaba: כִּרְבֵּאל בִּין בִּין יְתַעֲצֹר מֶכֶּרֶב שָׁבָא בְנֵי בִין.

Il faut donc compter au moins six générations, c'est à dire, d'après les données ordinaires des calculs empruntés aux généalogies arabes, au moins 180 ans et peut-être encore plus, près de deux siècles, entre la vie de l'éponyme de notre inscription, ou pour parler d'une autre manière entre le règne de Scharabbil et le Sept-és-irim. Donc puisque les données du Périple grec de la Mer Erythrée m'ont conduit tout à l'heure à considérer ce dernier événement comme certainement antérieur d'une trentaine d'années à la réduction du pays des Nabatéens en province romaine en 105 de l'ère chrétienne, le règne de Scharabbil et l'exécution de notre inscription d'Allian doivent être en réalité rapportés un peu avant l'année 100 av. J. C. C'est à peu de chose près l'époque où Agatharchide décrivait les splendeurs du royaume de Saba (voy. la dissertation de M. C. Müller en tête du tome I^{er} des Geographi graeci minores de la collection Didot, p. LIV-LVIII) et signalait comme porté par ses souverains le titre de שִׁכְרֵה, que nous avons vu précisément donné à Scharabbil dans notre inscription. C'est en effet par une traduction grecque de ce titre, qu'il faut expliquer les termes assez étranges de la phrase empruntée par Diodore de Sicile (III, 47) à Agatharchide: Βασιδίας δ' ἐα γέρας ἔχει τοῦ διὰ δὲ ξαπέρους, où le πδδδδγ ῥιμὰς ἀπορῆσε μὲρ μὲρ μὲρ ἀγα τοῦ καὶ κατὸς (voy. Schultens, Oratio I de lingua Arabica origine, p. 25). Photius la rompture par celle-ci: Ὁ δὲ βασιδίων τοῦ παρὰς ἀδρους πορδῆιαν ἔχει παρὰ τοῦ λαοῦ τοῦ πὲρ ἐν ἡ-μῶν, ὅς δὲ ἀδδρὸς τῶν.

La date à laquelle je m'arrête, vous le voyez, repose sur des données bien plus solides que les vagues traditions recueillies bien longtemps après les événements par les écrivains musulmans. Elle repose de textes épigraphiques

76

contemporains dont il n'y a pas moyen de suspecter le témoignage et qui fournissent des généalogies précises. Mais il en résulte que, contrairement à ce qu'on avait admis jusqu'à présent sur la foi des récits arabes, Scharahbil régnait un siècle avant l'expédition d'Élius Gallus, ce qui explique sa puissance sur toute l'Arabie Méridionale, lui méritant le titre de *tobbâ*, au lieu d'être le successeur du prince qui avait eu affaire à l'invasion de l'armée romaine. Si donc les deux souvenirs du règne de Scharahbil et de l'expédition qui avait failli renverser la monarchie tubéenne s'étaient maintenus jusqu'au temps où écrivaient les historiens musulmans du Yémen, la tradition les avait indûment rapprochés et interverti en même temps leur ordre réciproque. Ceci nous fournit un exemple de la manière dont, indépendamment des fables populaires dont cette tradition est remplie, les événements réels y ont été modifiés et brouillés.⁽¹⁾

(1) Les pages qui précèdent étaient déjà écrites et même autographiées lorsque j'ai eu connaissance du texte de l'inscription de la muraille fortifiée qui ferme la vallée de Obnê ('129 dans cette inscription) dans le Hadhramaut, texte copié en 1843 par le voyageur saxon Adolph De Wrede et publié avec un essai d'interprétation par le baron Von Maltzan en 1870, à la suite du manuscrit du voyage de De Wrede (Adolph De Wrede's Reise in Hadhramaut, Brunswick, 1870, in-8°).

Cette inscription offre le même type paléographique que les plus récentes parmi celles qui proviennent des ruines de Mariab. Elle est datée de l'an 120 d'une ère que l'on peut conjecturer être celle dont nous avons l'an 573 dans l'inscription de Sanâa, n° 1 de Guttenden et n° 3 de Fresnel, et l'an 640 dans la grande inscription de Hiss-Ghorab copiée par Wellsted, laquelle appartient à l'époque de la domination des Abyssins (525-575 de notre ère). Si cette réduction à une seule ère des trois dates que je viens de rappeler était admise, l'époque de l'inscription de Obnê flotterait entre les années 5 et 55 après Jésus-Christ. Je crois qu'il faudrait même la rapporter à la fin de cette période de cinquante ans, car l'absence du titre de *tobbâ* 3715 après le nom du *tobbâ* qui y est mentionné me la fait considérer comme postérieure au Seyf-el-ârim et à l'abandon de la ville de Mariaba comme capitale, qui fut cette

J'en viens maintenant à la dernière question que je m'étais proposé de traiter dans cette lettre, à ce coup d'oeil d'ensemble sur la religion antique du Yémen que je vous annonçais plus haut et qui me paraît avoir une certaine importance dans l'étude générale du polythéisme sémitique. C'est

la profondeur politique du canton de Saba proprement dit et de la tribu qui l'habitait. L'inscription de Obnî se placerait ainsi chronologiquement entre celles de Mareb et les tables de Auram. Déjà le nom du peuple dominant y est מלכא , les *Ougéïles* sur lesquels Charibaël règne en même temps que sur les Sabéens et qui tiennent le premier rang dans ses titres d'après le Périple grec.

En tous cas, elle mentionne, à la ligne 3, encore un *tobbâ* dont le nom manque aux listes des écrivains arabes, aussi bien à celles dont s'est servi Caussin de Perceval qu'à celle que De Wrede avait rapportée de son voyage et que M. Von Maltzan publie dans le même volume (p. 298-311). Il est appelé תבצ היתעאל .

Le principal auteur de la construction de la muraille de Obnî, dont le nom manque et qui est בן אביתע (indice précieux de l'existence du culte de עֵל dans le Hadhramaut), y est qualifié de מלכא חצרמא . Or, il n'y a pas moyen, d'après le contexte de l'inscription, de ne pas y voir un des princes nationaux du Hadhramaut, tantôt vassaux des *tobbâ* (comme celui de l'inscription de Obnî), tantôt souverains indépendants (מלכא , comme l'*Éléazar* du Périple et comme celui dont il est question dans la vingt-neuvième table de Auram), ainsi que le remarque Ibn Khaldoun, qui en donne une liste très incomplète (Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 136-138) mais plus soignée que celle que M. Von Maltzan publie d'après les papiers de De Wrede (p. 312). La comparaison de l'inscription de Obnî, avec son מלכא חצרמא , et de celles de Mareb où il est question du מלכא חצרמא , me paraît de nature à bien faire comprendre désormais le sens et la valeur du titre de מלכא , sur lequel je n'avais pu présenter plus haut que des conjectures. Ce n'est pas, comme je l'avais cru, le titre d'une sorte de grand-vizir. Il y avait un מלכא pour chacun des royaumes insais au *tobbâ*. C'était un vice-roi héréditaire, un prince vassal commandant à une caste éternelle de pays. La

remarque aussi plus haut qu'une assimilation pourrait être établie fort naturellement entre le Salmanu, שַלְמָנוּ (𐤔𐤏𐤋𐤍𐤏𐤍), des rives de l'Euphrate et le dieu de notre inscription d'Obian, le dieu spécialement protecteur de la ville de Aden, ʾḏī, dont le nom est comme la traduction exacte de celui de Salmanu et caractérise aussi un dieu sauveur.

Un rapprochement a encore été proposé à plusieurs reprises entre le dieu assyrien 𐤔𐤏𐤋, cité dans la Bible (II Reg. XIX, 37, Is. XXXVII, 38), et le dieu kényarite ʾḏī, adoré spécialement par la famille des Aḥm - l. Keli (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113, Olander, Zeitschr. der deutsch. Morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 473). Mais cette assimilation ne saurait être maintenue.

Il est évident qu'un type de quelque développement devait suivre l'énumération de tous ces personnages, réunis sans doute pour une offrande religieuse.

𐤔𐤏𐤋 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕
𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕
𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕
𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕

La lecture n'offre pas de difficultés sérieuses, et les fautes de la copie se corrigent avec certitude :

יד[עיתעם כברם בן] צמדנאמר
אש[עדום] [עבריתעם] [גטן] ועללם בני
ית[עאמר יכב ובנ] [הו] [דל] בנם אושם
רם בן והבם דרם[?] אברבם בן וריר[ע]

Malheureusement la copie que je place sous vos yeux n'est que la reproduction d'une copie que j'avais prise autrefois sur la copie originale de M. Gauldbraud et n'est pas un fac-similé absolu de celle-ci. Les notes originales du savant chirurgien de la marine, que j'avais mises en 1867 et 1868 sous les yeux de l'Académie des Inscriptions, ont été détruites lors des incendies de la Commune avec d'autres papiers renfermés dans une cassette que j'avais déposée dans les caves du Palais de Justice en quittant Paris au moment de l'armistice. M'attendant alors à l'entrée des Prussiens, je croyais soustraire ainsi ces documents aux vols dont nos ennemis se sont montrés coutumiers, et je ne m'attendais pas à la chance de destruction qui

s'il est vrai que *Nass* était représenté sous la figure d'un aigle ou avec une tête d'aigle comme le prétendent les écrivains musulmans, si ce récit repose sur une tradition réelle et n'est pas une fiction inventée d'après le nom lui-même. En effet le nom du dieu assyrien ܢܝܫܢ, que d'accord avec M. Oppert, je crois reconnaître dans l'appellation cunéiforme 𐎠𐎢𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶, appellation du troisième dieu de la triade suprême de Babylone et de l'Assyrie (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 68 et suiv.) — le nom du dieu assyrien ܢܝܫܢ, dis-je, n'a rien à voir avec le mot ܢܝܫܢ, «aigle», dont bon nombre de commentateurs l'avaient d'abord rapproché, c'est un nom de formation tout assyrienne, de la même catégorie que ܢܝܢ de la racine ܢܢ, ܢܢܢ de la racine ܢܢܢ, ܢܢܢ de la racine ܢܢܢ, c'est à dire de la famille des noms formés par un ܢ préfixé à la racine (voy. Oppert, Éléments de la grammaire assyrienne, 2^e édition, p. 100); il dérive de la racine ܢܝܢ, hébreu ܢܝܢ, «relig», et caractérise *Nisnuk* comme le dieu qui préside aux mariages (voy. Oppert, Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 339). Mais si la notion que *Nass* était un dieu-viseau est exacte, cet être mythologique trouvera ses analogues, sous un nom différent il est vrai, dans la religion des bords de l'Euphrate. Ce sont les génies célestes ailés et à tête d'aigle ou de percnoptère, si fréquemment représentés dans les bas-reliefs des palais assyriens et sur les cylindres, que l'on nommait *Natzi*, 𐎠𐎢𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 ou 𐎠𐎢𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, p. 135-137).

Quoiqu'il en soit de ce dernier rapprochement, que l'état actuel de nos connaissances ne permet pas de produire d'une manière affirmative, les noms que je viens de comparer ne laissent pas place au doute sur l'existence d'une étroite parenté entre la religion antique du *Yémen* et celle de Babylone et de l'Assyrie. Mais cette parenté ne va pas jusqu'à permettre d'établir une filiation directe, sauf peut-être en ce qui touche quelques person-

ne. —

de fac-similé de la copie de l'inscription dédicatoire du temple de *Yat'a*, au commencement de cette lettre, a été exécutée d'après une planche lithographiée que j'avais fait faire en 1862 pour distribuer à quelques personnes et dont M. Renan possède un exemplaire.

19

-nages spéciaux, tels que 𐎶𐎵 , dieu si exclusivement chaldéo-assyrien qu'il est difficile de ne pas le croire directement emprunté aux bords du bas Euphrate, d'autant plus que dans le panthéon yamanite il fait double emploi avec 𐎶𐎵𐎶𐎵 , le vrai dieu lunaire national. La religion des vieux Sabéens était sœur et non fille de la religion chaldéo-assyrienne. Sous une forme moins scientifique et dans laquelle on ne sent pas comme à Babylone le travail de systématisation philosophique d'une grande corporation sacerdotale et savante, elle était inspirée du même esprit, basée sur les mêmes données fondamentales et possédait beaucoup des mêmes dieux, en un mot elle avait une origine commune, elle appartenait à la même famille de conceptions et à la même branche du polythéisme. Mais elle avait en même temps son individualité propre, ses dieux particuliers, son existence distincte. J'aurai à signaler au cours de ces remarques bien des différences dans le groupement et dans l'ordre hiérarchique des dieux homonymes dans le Yémen et sur les bords de l'Euphrate et du Tigre. Dès à présent, je puis vous faire toucher du doigt, en me fondant sur les seuls faits que j'ai constatés, chemin faisant dans ce qui précède, des différences essentielles entre plusieurs des personnages divins qui portent le même nom dans les deux religions, différences qui suffisent à établir combien les personifications mythologiques empruntées à la même source par les Sabéens et par les Chaldéo-Assyriens, et gardant encore dans l'identité de leurs noms la note de leur origine commune, avaient pris chez l'un et l'autre peuple une physionomie et un rôle distincts. Ilu demeure toujours à Babylone un dieu suprême d'une nature très vague et d'une conception trop abstraite pour avoir une grande part dans les adorations populaires; 𐎶𐎵 dans le Yémen était beaucoup plus généralement adoré, s'il faut en juger par les noms propres où son appellation entre en composition, et surtout, sous la forme la plus fréquemment citée de 𐎶𐎵𐎶𐎵 , il se cantonne et se localise dans le rôle d'un dieu lunaire, qui ne tient plus le premier rang. A Babylone et en Assyrie Istar est une déesse, et chez les Sabéens son correspondant 𐎶𐎵𐎶𐎵 est un dieu; en revanche, Sama se montre à nous comme un personnage mâle sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, tandis que dans le Yémen Schams est une personification féminine.

Permettez moi maintenant de vous demander de vous reporter à ce que j'ai dit de la religion de l'Assyrie et de Babylone dans mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, et aux belles observations de

mon ami le comte de Vogüé, dans ses Mélanges d'archéologie orientale, sur le polythéisme phénicien. L'un et l'autre, et par des recherches complètement indépendantes, nous avons établi que dans ces deux religions, étroitement apparentées, lorsque l'on s'élevait aux conceptions qui en avaient été le point de départ, on retrouvait la notion fondamentale de l'unité divine, défigurée par les sévices du panthéisme. Des dieux secondaires, avons nous montré, n'étaient en réalité que les attributs et les manifestations personnifiées du dieu suprême et unique, qui était le grand Tout dans lequel toutes choses se confondent et s'absorbent. Cette conception monothéiste fondamentale et primitive, glissant ensuite dans le polythéisme par une pente que l'on discerne fort bien, est très clairement empreinte dans ce que nous savons de la religion du Yémen. Comme je viens de vous le faire remarquer, le culte de 𐤇𐤃, c'est à dire de la divinité conçue d'une manière tout particulièrement haute et compréhensive, et fortement tendante au monothéisme, y avait une extension que jamais le culte d'Elu n'eut à Babylone et dans la Chaldée. Il est vrai, par contre, que grâce à la forme de 𐤇𐤃𐤍𐤏𐤔𐤏𐤕𐤍 la conception de 𐤇𐤃 tendait chez les Sabéens à devenir plus restreinte, plus individuelle et plus localisée dans une attribution spéciale ou un phénomène déterminé de la nature que chez aucun autre peuple professant des religions du même groupe. Mais à côté du dieu spécial 𐤇𐤃 les anciens habitants du Yémen paraissent avoir connu et adoré une personification bien plus haute et plus compréhensive encore, un dieu plus abstrait et gardant bien plus la trace du monothéisme primitif, puisqu'il portait le nom absolu et général 𐤇𐤃𐤇𐤃, « le dieu ». C'est ce que révèlent quelques noms propres composés de 𐤇𐤃𐤇𐤃, formant une série parallèle à ceux composés de 𐤇𐤃, comme sont 𐤇𐤃𐤇𐤃𐤇𐤃, contracté pour 𐤇𐤃𐤇𐤃𐤇𐤃, dans la quatrième table de bronze de Amman (pl. IV, n° 5 de la publication anglaise, pl. III du mémoire d'Osiander), et 𐤇𐤃𐤇𐤃𐤇𐤃 dans une inscription de Marab conservée au Musée Britannique (pl. XVII, n° 37 de la publication anglaise, pl. XXXIII du mémoire d'Osiander). Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 171) en a conclu, comme je le fais à son exemple, qu'en même temps que 𐤇𐤃 les anciens Sabéens ou Himyarites avaient dans leur panthéon un personnage suprême appelé 𐤇𐤃𐤇𐤃, et qu'ils donnaient à ce nom un sens fort analogue à celui du mot arabe ٱللّٰه. Il est probable que c'est à ce culte que font allusion ceux des écrivains musulmans qui disent que certaines tribus du

Yémén consacraient une portion de leurs champs et de leurs troupeaux au « Dieu très haut », אלהי גאלי (Gunnin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113).

Chez les Nabatéens le double culte de אלה et de אלהי existait également et est attesté par l'existence des deux séries de noms propres composés de אלה et de אלהי, la seconde nous offrant des noms tels que עבדאלהי, גרמאלהי, שעבאלהי dans lesquels le rôle et la nature du nom divin אלהי ne sauraient être douteux. On trouve même un אלהי כהן dans un des proscynèmes du Sinaï (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 480). A Palmyre, au contraire, les inscriptions ne nous présentent jamais אלהי que comme un mot doué d'un sens général et non comme un nom spécial, et c'est seulement de cette manière qu'il entre dans la composition de quelques noms propres palmyréniens, tels que אלהי בל, « Bal est dieu » (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 111).

Il est bien que les noms propres nabatéens composés en אלהי ne sont pas plus nécessairement significatifs pour le fond de la religion que ne le sont chez les Grecs polythéistes les noms propres nombreux où un nom de divinité déterminée est remplacé par le mot abstrait et générique Δις, tels que Οσόδωρος, Οσάπιδος, Οσάριος, Τυπιδωρος, etc. Mais cette catégorie de noms propres est le produit d'un esprit d'abstraction philosophique qu'il est assez difficile d'admettre chez les habitants de la Nabatène et du pays de Saba, et qui n'eut pas d'occasions de se développer chez eux comme chez les Grecs. Aussi je me refuse à croire que אלהי ait été pour eux une abstraction résultant de la méditation métaphysique, et je tiens que c'est une divinité suprême et personnelle qu'ils adoraient par une antique tradition. Ce n'est pas une chose indifférente que cette circonstance que chez aucun autre peuple professant des religions de la même famille, sauf chez les Arabes proprement dits suivant les traditions des écrivains musulmans, nous ne trouvons le mot אלהי distingué de אלה comme ayant un sens plus abstrait et pourtant employé lui aussi comme le nom d'un dieu spécial. Il y a là, me paraît-il, une confirmation de la donnée traditionnelle admise par tous les auteurs arabes, que la notion fondamentale et originaire de l'unité première de l'être divin confondue avec l'univers, s'était conservée mieux que partout ailleurs parmi les tribus de l'Arabie, à l'abri des corruptions d'une civilisation trop raffinée. Ce n'était certainement pas le monothéisme rigoureux et purement spirituel des

Hébreux, dont M. Renan a eu tort de rapprocher trop systématiquement les faits relatifs aux Arabes; car pour l'historien qui la regarde au seul point de vue de la science, la religion des Juifs est une exception au milieu des peuples environnants, tout autant que pour le chrétien qui l'étudie à la lumière de la révélation. Mais du moins, d'après tous les témoignages, si chaque tribu arabe avait ses dieux ou plutôt sa divinité particulière, toutes admettaient d'un commun accord la notion d'un dieu unique et suprême, qu'ils appelaient la Divinité par excellence, الله, la Divinité suprême, الله تعالى (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 197, 198, 269, 270 et 348; Bergmann, De religione Arabum antehispanica, p. 17 et suiv.; A. Sprenger, The life of Mohammad, p. 51 et suiv.). Ici était en effet marquée pour que plusieurs siècles plus tard, dans les temps qui précéderaient immédiatement Mahomet, toute une secte religieuse, dont les membres s'intitulaient hanyfes ou orthodoxes, ait pu professer un monothéisme absolu et entièrement spiritualiste, sous l'infiltration des idées juives et chrétiennes, en prétendant suivre la religion d'Ismaël et en s'appuyant sur le culte d'Allah pour soutenir qu'ils ne rompaient pas avec les traditions nationales (Caussin de Perceval, t. I, p. 323-326; t. III, p. 191).

M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 111) a élève quelques doutes sur ce point; mais il ne me paraît pas s'en être aussi bien inspiré que dans ses autres remarques sur les religions sémitiques, bien qu'il argue d'un fait que je crois certain. Quant à l'Arabie proprement dite, dit-il, je n'ai pas qualité pour en parler, et je laisse aux arabistes spécialement le soin de décider si en effet le mot الله se trouve, avant l'Islamisme, utilisé pour la composition des noms propres, avec la signification qu'il a reçue depuis Mahomet. Pour ma part, je crois que non, et le fait mentionné par M. Caussin de Perceval (Histoire des Arabes, t. II, p. 649), d'après le Kitab-el-Aghani, et contesté par M. Renan, me paraît à la fois significatif et dans la vérité des choses. Il y est dit que les musulmans rigoristes du premier siècle, qui trouvaient dans leurs généalogies des noms comme Thaym-allât, Aus-momat, etc., y substituaient des noms monothéistes Thaym-allah, Aus-allah. Ces expurgations rétrospectives sont tout à fait conformes aux procédés ordinaires des réformateurs fanatiques, et ne sauraient étonner de la part de ceux qui, soit pour augmenter leur part de butin, soit pour se faire affilier à une tribu, fabriquaient de fausses généalogies. M. de Slane, de qui je tiens la connaissance de cette pratique, très fréquente dans les premiers siècles de l'Islamisme, considère aussi le fait mentionné par le Kitab-el-Aghani comme conforme à la vérité. »

Le fait ne peut guère en effet être révoqué en doute, et il a dû beaucoup multiplier, dans le cours du premier siècle de l'hégire, les noms propres composés en الله. Mais il ne faut pas pour cela contester l'existence antique du culte d'Allah chez les Arabes d'avant l'islamisme, non pas sans doute d'Allah conçu avec la rigueur du monothéisme absolu et exclusif que prêcha Mahomet, mais d'Allah regardé comme un dieu supérieur à tous les autres, qui admettait la coexistence d'êtres divins inférieurs et émanés de son essence, mais n'avait pas d'égal. L'ancienneté de ce culte est en effet proclamée par toutes les traditions arabes, par tous les historiens nationaux, qui paraissent le considérer comme ayant été spécialement répandue au milieu des tribus des Tékénides par Ismaël et ses descendants. La Kaïbah de la Mecque s'appelait بيت الله, « la maison d'Allah », les idoles qui remplissaient ce fameux sanctuaire n'étant, comme le note M. Caussin de Perceval (t. I, p. 270) d'après le commentaire d'Abderrahman Soyouti sur le Coran, considérées que comme des dieux subalternes, des intercesseurs auprès d'Allah. Cette situation suprême d'Allah au milieu des autres dieux qui l'entourent est très bien établie par les passages du Coran dans lesquels il est question de la religion que l'islamisme vient détruire (VI, 40-43, 127; X, 13; XVI, 55 et 58; XXIII, 86-91; XXIX, 63; XXXI, 24 et 31; XXXIX, 39; XLIII, 2). Ceci est ce avec toute raison d'après mon humble avis, que M. Renan (Journal asiatique, février-mars 1859, p. 236) observe : « Mahomet ne prêcha jamais Allah comme une nouveauté, tout son effort se borne à détrôner les anges, les djinn, les fils et les filles qu'on lui associait (pour saisir cette nuance importante, il faut lire surtout les sourates XXXVII, XLIII, LII et LIII) ». Ce qui est d'ailleurs certain, et ce qui nous fait remonter à une bien autre antiquité, c'est que dans les renseignements géographiques que les inscriptions cuné-

1) Je dois avouer cependant que, malgré l'autorité des affirmations de Mahomet lui-même et l'accord de tous les docteurs musulmans (qui n'ont pas, d'ailleurs, le mettre en contradiction avec le langage du Prophète), il me reste les plus grands doutes sur ce point. Dans tous les faits positifs que nous connaissons sur le culte antislamique de la Kaïbah je ne discerne aucune trace d'un monothéisme, même vague, aucun vestige du culte d'Allah. Au contraire, la Mecque m'apparaît comme le centre d'une religion essentiellement idolâtrique et s'idéal, et le culte de la Kaïbah jusqu'à Mahomet comme un des plus foncièrement païens de l'Arabie. C'est ce que j'essaierai de démontrer dans ma cinquième lettre.

formes fournissent sur l'état de l'Arabie au VIII^e et au VII^e siècles avant Jésus-Christ, le nom divin אל se montre à plusieurs reprises comme élément de noms de lieux significatifs, tels que אללה , אל je, אללה , nom d'une localité située dans le désert (אל madbar) à l'est de Damas (Prisme A d'Al-Sur-bani-pal, col. 8, l. 94 et 103: M. A. I. iii, 24), et Samallah, אל sam , אללה , אל sam , אללה , nom d'une ville voisine de l'Euphrate ($\text{M. A. I. ii, 53, 1, 43, 3, 1. 61}$).

Il est naturel de supposer que le personnage de אל dans le Yémen et chez les Nabatéens avait le même caractère et la même nature que celui de אל chez les Arabes proprement dits.

De même qu'à Babylone, en Assyrie, en Phénicie, chez les nations syriennes, en un mot dans toutes les religions de la même famille, la plupart des noms de dieux dans le Yémen — qu'ils soient identiques à ceux de Babylone ou qu'ils aient une physionomie particulière — sont des épithètes ou des qualifications, ce qui caractérise bien nettement toutes ces personnes divines comme des qualités ou des attributs de l'être adroché, considérés à un point de vue distinct. C'est ainsi que nous avons: אל , «le seigneur»; אל , «le sauveur»; אל , «le puissant»; אל , «le miséricordieux» (Fresnel, n° 3); אל , «le parfait» (voy. Otiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 479, t. X, p. 62); אל , «l'élevé» (voy. mes remarques, Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 285)⁽¹⁾; אל , «le protecteur» (fourni par les noms propres virils: אל , Fresnel, n° 11, 14, 24 et 31, אל , Fresnel, n° 56); אל , «celui qui est avec, qui protège» (dans le nom propre אל , première table de bronze de Amran: pl. III, n° 4 de la publication anglaise; pl. I du mémoire d'Otiander), appelé אל par les auteurs arabes (Cassin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113) et tout-à-fait identique à l' Αλφειω des inscriptions grecques de la Batanée (Waddington, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, n° 2313 et 2342); אל , «le juste, le droit» (dans le nom propre viril אל : l'ingl. neuvième table de Amran, pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Otiander); אל , «celui qui défend, qui repousse la mauvaise influence», dont le nom exprime tout-à-fait la même idée que le אל aversant des latins, objet du culte de la race de Hamdan.

(1) Le dieu a un correspondant exact, comme nous le voyons, dans le אל ou אל des inscriptions nabatéennes (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 403).

(Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 474); pl.), « le très-haut (?) », le céleste, « ou peut-être plus exactement » le ciel, « adoré à Sanâa » (S. de Sacy, Mém. de l'Acad. des Inscri. t. XLVIII, p. 657; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 113). On croirait lire une liste des surnoms d'Allah chez les Arabes musulmans, mais ces noms sont employés simultanément sur les mêmes monuments comme ceux de personnages distincts.

Il faut encore joindre à cette catégorie d'appellations celle de 𐤒𐤓𐤕𐤓 (Fresnel, n° 20; Inscription de Marab au Musée Britannique; pl. XV, n° 30 de la publication anglaise; pl. XXIX du mémoire d'Osiander; — Autre inscription de la même provenance: pl. XVII, n° 34 de la publication anglaise; pl. XXX du mémoire d'Osiander; — Troisième inscription de la même provenance: pl. XVII, n° 37 de l'édition anglaise; pl. XXXII d'Osiander), « le seigneur des cieux » (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIX, p. 271), correspondant exactement au Beḏṣapūr phénicien des fragments de Sanchoniathon (p. 14, ed. Orelli), le Balsaman de Plaute (Poenul. act. V, 102) et de S^t Augustin (Quaest. ad Jud. 16), le 𐤒𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤕𐤔 du monument d'Oum-el-Aramid, le 𐤒𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤕𐤔 des inscriptions palmyréniennes (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XV, p. 618; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 73) et araméennes (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Haouma, n° 2). J'y réunit aussi le nom du dieu 𐤕𐤕𐤕 (voy. l'inscription d'Ulbian citée en note à la p. 77, dans le nom propre 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕) ou 𐤕𐤕 (dans le nom propre civil 𐤕𐤕 𐤕𐤕𐤕 ; Fresnel, n° 2; Sanânius secunda de Ruediger), que je n'hésite pas à rapprocher du personnage analogue à l'Eros des Grecs adoré à Daurmat-Djandal sous le nom de 𐤔𐤕 par les Sakoua, tribu d'origine yamanique qui se rattachait à la race de Hinda (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 214; Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 61), et dont le culte a laissé aussi des traces dans presque toutes les parties de la péninsule (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 501). Les Assyriens du VII^e siècle avant notre ère connaissent ce dieu comme adoré par les Arabes des déserts voisins de la Syrie, dont ils avaient fréquemment à reprocher les déprédations, et ils l'assimilèrent à leur dieu Bin (sur celui-ci, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 93 et suiv.). En effet, le nom du père d'un des rois arabes que combattit le monarque minuite Abus-bani-pal est écrit d'ordinaire sur les monuments du prince assyrien 𐤁𐤁𐤕𐤕 𐤁𐤁𐤕𐤕 Bin-Bin,

distrique comme deux êtres divins indépendants, au cours d'une même énumération; עֲתָתָר tout court et שִׁמְסִי (ce dernier nom, «l'hor de l'offrande», est à comparer au nom de שִׁמְסִי, «la dame des offrandes», appellation d'une déesse des Arabes du Hedjaz: Kiehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 73). Dans les trois שִׁמְסִי différents cités en même temps par la quatrième table de Amran, n'y aurait-il pas quelque chose d'analogue, en rapport avec les phases de la lune et avec ce caractère de tripléité que les religions antiques attribuent presque toujours aux divinités lunaires (Crenzer, Symbolik, t. IV, c. XV, t. II, part. 1, p. 103 de la traduction Guigniaut; Duc de Luyne, Études numismatiques sur quelques types relatifs au culte d'Hécate, p. 91 et 92), notion d'origine orientale et que j'ai montré n'avoir pas été étrangère à la religion chaldéo-assyrienne (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 103).

Dans les inscriptions sumériennes on ne cite presque jamais le nom d'un dieu sans lui donner le titre de seigneur de tel ou tel endroit. Ainsi, outre les qualifications dont je viens de parler, de עֲתָתָר (celle-ci lui est donnée sur toutes les tables de bronze de Amran), שִׁמְסִי et עֲתָתָר, le dieu שִׁמְסִי est encore appelé, d'après d'autres localités où il avait des sanctuaires, אֵל (Quatrième table de Amran: pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Oliander: — Treizième table de Amran: pl. VIII, n° 12 de la publication anglaise; pl. XII d'Oliander. — Inscr. de Marab au Musée Britannique: pl. XVII, n° 36 de l'édition anglaise, pl. XXXI d'Oliander. — Cf. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XX, p. 277), שִׁמְסִי et אֵל (Quatrième et treizième tables de bronze de Amran); עֲתָתָר est «seigneur de Khondy», עֲתָתָר (Fresnel, n° 10, l. 1); שִׁמְסִי, d'après l'inscription même que j'ai étudiée dans cette lettre, seigneur de Aden, שִׁמְסִי; quant à שִׁמְסִי, la vingt-neuvième table de Amran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI du mémoire d'Oliander) le qualifie de אֵל et parle de son sanctuaire d'Alam, מִדְּמִשׁ אֵל. C'est de même que dans l'inscription nabatéenne de Saltchat (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Textes nabatéens, n° 6) la déesse אֵל est appelée דִּי בִּלְחָד.

Je vous ai entretenu plus haut des trois déesses que les inscriptions appellent purement et simplement עֲתָתָר, דִּי-בִּלְחָד et דִּי-בִּלְחָד, et dont la troisième est שִׁמְסִי, appelée ailleurs עֲתָתָר. J'ajou-

tenir seulement à ce que j'en ai dit que ⁽¹⁾ est d'après les épigraphes arabes le nom d'un district (مخلاف) du Yémen (voy. Ottander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 61). Un dieu gamarite dont le nom était composé de la même manière, est celui que les écrivains arabes appellent ذو الخلاصة⁽²⁾, il était adoré à Labāla dans un temple qui attirait un tel concours de pèlerins qu'on l'avait surnommé la Kaaba du Yémen (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 106; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 110 et 113). Dans l'Arabie proprement dite nous trouvons plusieurs noms divins de la même catégorie, tels que ذو الكعبة, adoré à Sennāh, à peu de distance de l'Euphrate (Caussin de Perceval, t. I, p. 269). Mais le dieu le plus célèbre parmi tous ceux dont les noms sont ainsi composés d'après une localité, est le grand dieu de la Nabatéenne et d'une partie de l'Arabie proprement dite, entre autres des Itāous, tribu arabe domiciliée au sud de la Mecque, dans les montagnes qui séparent le Hedjaz du Yémen (Caussin de Perceval, t. III, p. 254), c'est le dieu que les écrivains grecs et latins appellent Asor (ἄσος) et Asar, les inscriptions nabatéennes 𐤀𐤌𐤓𐤕 et les auteurs arabes ذو العسرة, M. le docteur A. Levy (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 465) et M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 120) ont établi que son nom venait de la montagne de Schera en Arabie.

La majeure partie des appellations qui distinguent les différents Baalim de la Phénicie sont de la même nature, et montrent la même origine pour la création des êtres dont le panthéon phénicien était peuplé. Les Baalim sont essentiellement éponymes, dans les villes de Tyre, de Sidon et de Carse, sur le mont Hermon et le mont Phégor, nous trouvons 𐤁𐤏𐤋 𐤁𐤏𐤋, 𐤁𐤏𐤋 𐤁𐤏𐤋, 𐤁𐤏𐤋 𐤁𐤏𐤋 et 𐤁𐤏𐤋 𐤁𐤏𐤋 (voy. De Vogüé,

(1) J'interprète ainsi ce nom, sur la foi du Qamūs, qui affirme l'existence d'une localité appelée 𐤁𐤏𐤋. Cependant il faut remarquer que les inscriptions nabatéennes nous présentent une variante du nom de 𐤁𐤏𐤋 (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 403). Nous avons là une contradiction apparente, qu'on peut, je crois, résoudre de deux manières. 𐤁𐤏𐤋 signifie philologiquement « le seigneur de l'asile ». Il est assez naturel d'admettre qu'une localité précise, probablement le sanctuaire de ce dieu, ait été appelé par excellence 𐤁𐤏𐤋, « l'asile », et en même temps on

Mélanges d'archéologie orientale, p. 51, et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. III, p. 127). La Phénicie, ce fait était le produit de la constitution essentiellement fédéraliste et de l'esprit de particularisme local si développée chez les Phéniciens; dans le Yémen c'est le morcellement féodal du pays, la multiplicité des petits états, des nations et des tribus indépendantes qui y avait donné naissance. Mais où les effets de l'esprit particulariste et de la division en tribus sur la religion se marquent de la manière la plus frappante, c'est dans l'Arabie proprement dite (voy. mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. III, p. 351 et suiv.). Au-dessous de la conception unique et commune d'Allah, le culte des tribus arabes du Hedjaz et du Hedsjz nous offre un nombre infini de personnages secondaires qui varient avec chaque tribu et avec chaque localité. Au point de vue des conceptions proprement religieuses très simples et même très grossières qui les ont produits, ces personnages divins ne diffèrent pas de ceux que l'on peut étudier dans les divers cultes euphratico-syriens; il n'y a de changé que les noms et les lieux. La divinité créatrice solaire et mâle que les habitants de la Syrie appelaient Baal-Melgarth, Adonis, Hadad, etc., en Arabie, suivant les temps et les lieux, se nommait Ourthal, Isaff, Wadd, Manaf, Sâd, Qais, etc.; la divinité génératrice lunaire et féminine était Allat, Naïlah, Sawâha, Monat, au lieu de עשתרת, בעלת, etc. La distinction des diverses hypostases divines est à l'origine en Arabie toute géographique; chaque tribu a eu sa divinité propre, ou plutôt a adoré l'être divin, dans telle ou telle face de son dualisme essentiel, sous un nom particulier. De là bientôt est résulté un polythéisme pratique qui, dans beaucoup de cas, tournait au plus grossier fétichisme. Toutes ces divinités locales, quoiqu' primitivement elles furent la personification du même symbole, ont fini par devenir des êtres distincts, quelquefois ennemis et divisés par les querelles de leurs adorateurs, plus souvent associés dans la vénération publique. Mais il suffit d'en lire les listes telles que certains érudits, comme Pococke, Caussin de Perceval, Oriana et M. Krehl, les ont extraites des historiens arabes, pour en bien reconnaître le caractère purement local, car chaque tribu, chaque lieu considérable avait son dieu

comprend que dans une autre partie de l'Arabie le dieu ait pu être appelé lui-même חלצת, « l'asile. »

propre.

Revenons cependant de côté ce qui se rapporte aux Arabes proprement dits et revenons à la religion du Yémen, en y limitant le champ de nos observations. Dans la conception de ses dieux secondaires, cette religion avait pris un caractère astronomique et sidéral encore plus marqué que dans celle de Babylone, où ce point de vue tenait pourtant une bien grande place. Habitant sous un climat où l'éclat du ciel est incomparable, frappés des merveilles de l'harmonie des étoiles et du rôle actif du soleil dans la végétation, les Sabéens avaient fini par tout rapporter dans la nature aux astres et au plus éclatant luminaire de la voûte céleste.

L'antique religion du Yémen était avant tout solaire. C'est dans le soleil que les Sabéens voyaient la manifestation la plus complète et la plus brillante de l'être divin; aussi le culte de cet astre avait-il fourni la plupart des divinités de leur panthéon. Presque tous les noms-épithètes que je citais tout à l'heure comme ayant donné naissance à des personnages distincts, se rapportent au soleil, à ses fonctions, à ses attributs et aux différentes phases de sa révolution considérés séparément. אל , רַחֲמָן , יְסַע , כֶּלֶל , צִמְדָן , רַמָּר , sont le soleil envisagé sous des points de vue différents. Il en est de même de שֶׁבַח , « le desséchant », le soleil de la canicule, correspondant exactement au שֶׁבַח de la Hababone (voy. A. Levy, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIV, p. 423), et de הַלֵּל (révélé par le nom propre $\text{הַלֵּל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$, Fresnel, n° 54), appellation qui doit se rapporter à la marche du soleil, car il faut y regarder le radical comme pris dans le même sens qu'en hébreu, en araméen et en assyrien, et non dans le sens néfastes que lui attribue l'arabe. Le caractère de dieu solaire n'est pas moins marqué pour سُبْحَان , que l'on dit avoir été représenté sous la figure d'un cheval (voy. Oslander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 474), puisque la signification symbolique de cet animal dans les religions de la Syrie est attestée par le fait des chevaux que les rois de Juda partisans de l'idolâtrie avaient placés en l'honneur du Soleil dans les cours du temple de Jérusalem et que fit disparaître Josias (II Reg. XXIII, 11). Dans un mot attribué au Prophète il est question du « cheval noir » comme d'une image idolâtrique (Ibn. Noubatuh, dans Rasmussen, *Additamenta*, p. 13). Il faut enfin ranger dans la même catégorie يَسُوع , « le secourable » (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 96), adoré par

un grand nombre de tribus du Yémen (Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 474), puis qu'on lui donnait la figure d'un lion, le plus caractéristique et le plus général des symboles solaires dans les religions asiatiques.

En tant que l'astre lui-même, sous sa forme matérielle et visible, le soleil était adoré comme une divinité féminine sous le nom de ܐܠܗܐ ܕܝܠܐ . Et ceci rentre exactement dans ce que mon savant ami Melchior de Vogüé et lui-même, dans d'autres travaux, nous avons déjà dit à plusieurs reprises de la nature des personnalités féminines dans les religions du bassin de l'Euphrate et de la Syrie : car dans ces religions la déesse est qualifiée de « manifestation », ܐܠܗܐ ܕܝܠܐ , du dieu mâle auquel elle correspond (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 54) ; elle est pour ainsi dire une forme subjective de la divinité primitive, une deuxième personne divine, assez distincte de la première pour pouvoir lui être unie conjugalement, mais pourtant n'étant autre que la divinité elle-même dans sa manifestation extérieure.

Ainsi, bien que les inscriptions nous fournissent moins de renseignements sur les déesses que sur les dieux du Yémen, on y recueille des indices certains de ce que chaque dieu mâle était, dans la religion de ce pays comme dans celles de Babylone et de la Syrie, doublé d'une divinité féminine, tantôt complémentaire à la façon de celles dont je vous ai entretenu plus haut, tantôt quand le dieu était solaire et réciproquement, tantôt exactement correspondante et n'étant autre que lui-même considéré sous une autre forme. A ܐܠܗܐ , je l'ai déjà montré, répondait ܐܠܗܐ ܕܝܠܐ , i. les inscriptions nous font connaître le dieu mâle ܐܠܗܐ ܕܝܠܐ , les auteurs arabes nous parlent de la déesse féminine ܐܠܗܐ . (voy. Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 63). A côté de plusieurs dieux solaires, nous venons de constater une déesse du soleil, tous les corps célestes adorés par les Sabéens sont également susceptibles d'être représentés dans leur Olympus par des personnages des deux sexes. Ainsi les inscriptions nous font connaître deux dieux lunaires, ܐܠܗܐ ܕܝܠܐ et ܐܠܗܐ , et en même temps j'ai montré plus haut que la déesse ܐܠܗܐ ܕܝܠܐ , épouse de ܐܠܗܐ , devait être une déesse lune. Pour la planète Vénus, nous avons un personnage mâle, le grand dieu ܐܠܗܐ ܕܝܠܐ , mais d'un autre côté les témoignages très positifs des historiens arabes établissent que c'était à cette planète, ܐܠܗܐ , adorée sous une forme féminine, qu'était consacré le temple de Ghoumdân (voy. Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XI, p. 472) et des témoignages non moins positifs disent que c'est cette déesse de la planète

92

Vénus qui s'appelait *ʿēšā*. (Jugnon, *Marasid*, t. III, p. 340). Nous avons là une composition en deux personnes de la Vénus androgyne de la Syrie et de Cygne (sur cette-ci, voy. ma *Monographie de la Voie Sacrée Éleusinienne*, t. I, p. 339-362).

Ajoutons en passant que la déesse *ʿēšā* porte sur tous les monuments où elle est mentionnée le surnom de *ʿēšā*, « la prééminente », qui explique l'étymologie du nom du dieu, sans doute solaire, du Hedjaz appelé *ʿēšā* (voy. Ollander, *Leitshr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 500), dont le culte est attesté par un grand nombre de noms propres de Qoreyschites, et que Abou-l-Faredj la représente comme la divinité spéciale de la tribu de Himyar (cf. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 14).

L'importance prépondérante du culte solaire dans les religions de l'Arabie Méridionale est encore attestée par les usages remontant au paganisme antique qui sont demeurés encore aujourd'hui vivants dans l'Oman, la partie de la péninsule la moins réellement musulmane et la plus imbuë de vieilles superstitions, bien que les habitants fassent profession de la foi de Mahomet, mais d'un islamisme par là fait extrêmement corrompu (voy. Palgrave, *Narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia*, t. II, p. 258). Tels sont le jeûne de trente jours en l'honneur de l'ascension du soleil dans le ciel et du renouvellement des phénomènes de la végétation, avant l'équinoxe du printemps, et surtout la grande fête annuelle, le jour où le soleil entre dans le signe du Bélier, qui est solennisée publiquement dans tout le pays d'Oman.

À côté du Soleil, que je viens de montrer comme ayant été adoré sous le plus grand nombre de formes et dans le plus grand nombre des divinités de la religion des Sabéens, les autres corps célestes étaient aussi adorés par eux comme des manifestations, moins importantes sans doute et surtout moins éclatantes, mais encore très frappantes, de l'être divin, comme des dieux secondaires émanés de la substance. C'est pour cela que Philostorge dit des Himyarites : *Ὁὐνοῦ γένει καὶ σελήνης καὶ ἑσπερίου ἀνιχνοῦ* (Philostorge, *Hist. eccl.* l. III, voy. Debeau, *Histoire du Bas-Empire*, t. I, p. 437; Surin, t. V, 24 octob.; Baronius, *Annal. eccl.* t. VII, ann. 522). Je viens de signaler les personnages qui répondent à la lune et à la planète Vénus. J'ajouterai seulement que le vrai dieu lunaire national était *ʿēšā*, que *ʿēšā*, comme je l'ai dit plus haut, paraît être le résultat d'une importation étrangère, d'un emprunt fait à la religion

de Babylone et de la Chaldée. De plus, le dieu ne se rencontre que dans une inscription émanant d'un romain du Hadhramaut, la vingt-neuvième table de Amran (pl. V, n° 6 de la publication anglaise, pl. XXVI du mémoire d'Oliander). Il est donc possible qu'il fût inconnu au Yémen, proprement dit et particulier au seul Hadhramaut, comme les dieux جُذَ et سُحُ , dont on ne connaît du reste que les noms (Oliander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 471 et suiv.). Le premier avait son orcle sur le territoire de la tribu de Kindah, le second a été signalé pour la première fois par M. de Hammer (*Wiener Jahrbücher*, t. XCII, p. 30).

Mais les inscriptions ni les auteurs arabes ne signalent dans le Yémen de divinité d'une autre planète que Vénus, sauf Jupiter, ابششتر , adoré par la tribu de Lakhm (Aboulpharadj, *Histor. dyn.* p. 160, et ap. Pocock, *Spec. hist. Arab.* p. 4), tribu dont l'origine yamanique est bien établie. En revanche, plusieurs tribus de cette contrée sont données comme adorant quelques-unes des plus brillantes parmi les étoiles fixes. Les Djorhom, qui venaient du Yémen, honoraient Canope et la constellation du Loup dans leurs deux divinités اساف et نائلة (voy. Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 199), des Khazân, qui leur succédèrent sur le territoire de la Mecque et venaient également du sud, rendaient au culte à Sirius (voy. Oliander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 498).⁽¹⁾ On signale encore l'adoration de l'étoile شجر ou Canope dans la tribu de Tay (Aboulpharadj, *Histor. dyn.* p. 160, et ap. Pocock, *Spec. hist. Arab.* p. 4), laquelle paraît avoir donné au dieu de cette étoile le nom de جذ , qu'elle localisa ensuite dans un rocher du mont Adjâ, sur le territoire du Hedjd où elle s'établit postérieurement (voy. Oliander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 501). Ainsi que l'a remarqué Oliander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 470) le nom de النريا , porté par un personnage des Benou-Madhidi, indique chez cette tribu le culte des Pléiades. Il faut donc étendre aux habitants du Yémen le fait qu'on signale d'une manière générale chez les populations de l'Arabie (voy. Pocock, *Spec. hist. Arab.* p. 168 et suiv.),

(1) Les auteurs arabes parlent de la tentative qu'un des ancêtres de Mahomet, Abou-Kabschah, qui est peut-être le même que Habb, aurait faite pour décider les Qurayshites à adopter le culte de l'étoile de Sirius à l'exclusion de ceux qu'ils professaient jusqu'alors (voy. Pocock, *Spec. hist. Arab.* p. 136 et suiv.).

de s'être fort peu inquiété des planètes, principal objet des observations et du culte chez les Chaldéens, et d'avoir surtout porté leur attention sur les étoiles fixes, auxquelles ces populations attribuaient une action prépondérante sur les phénomènes de la nature, disant que c'étaient elles qui amenaient la pluie et la sécheresse. On est peut-être l'origine de la bizarre erreur d'Agatharchide (p. 191, ed. C. Müller), quand il dit que du pays des Sabéens on ne voit pas les planètes tandis que les autres astres sont plus grands que dans le ciel de la Grèce : *Τὸν δ' ἄλλωρ (ἀστέρω) τοὺς μὲν ὀρραζομένους πικρὺς ἀνθρώποις ἰσχυρῶς, τοὺς δὲ πειθόμενος τῷ παρ' ἑμῖν*. Aussi l'ère d'après laquelle est exprimée la date de l'inscription de Obû, est une ère qui se rapporte à une observation d'étoile fixe, à un catastérisme zodiacal. Elle est en effet appelée dans le texte l'ère *שדדסבשמה* « du lion (arabe *سواء*, le signe du lion) du ciel ».

L'adoration des étoiles fixes au lieu des planètes constituait une des principales différences entre les religions du Yémen et de l'Arabie proprement dite, d'un côté, et la religion qui avait pris naissance à Babylone et dans la Chaldée, de l'autre côté. Elle est particulièrement attestée par la sourate LIII du Coran.

Ce ne sont pas seulement, du reste, des étoiles et des catastérismes isolés que les antiques habitants du Yémen honoraient comme des dieux. Ils personnifiaient le ciel lui-même dans son ensemble sous la forme d'une divinité. Car c'est là le caractère qu'il faut reconnaître au dieu *سواء*, de Sanâa, dont j'ai déjà parlé plus haut, par suite de la comparaison de son nom avec le ghez *šw* « ciel » (voy. Osiander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 473). Il y a même peut-être un rapprochement à faire entre le récit des écrivains musulmans, qui prétendent que lorsque les docteurs juifs de la cour du rabbâ Dhon-Norwâs démolirent le temple de *سواء*, le démon en sortit sous la forme d'un chien noir (De Sacy, *Mém. de l'Acad. des Ins.* t. XLVIII, p. 657; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 113), et l'idée qui dans la Chaldée et l'Égypte faisait quelquefois symboliser par la figure d'un chien le dieu de l'atmosphère et du ciel lumineux des étoiles fixes, *Bin* (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse*, p. 95). *שדדס* doit être également reconnu avec certitude pour un dieu-ciel, puisque nous venons de rencontrer le mot de « ciel » écrit *שדדס* dans l'inscription de Obû.⁽¹⁾

(1) Tandis que j'autographiais ces pages, vous m'avez signalé une précieuse énumération de dieux

Tous les cultes sidéraux que je viens de passer en revue et que l'on trouve mentionnés dans les diverses parties du Yémen, se rattachent à un même principe, à une donnée fondamentale commune; mais en même temps ils ont un caractère tout à fait local. Chaque nation, chaque tribu, chaque district, chaque ville adore spécialement un de ces dieux, c'est à dire attache son culte à tel ou tel attribut de l'être divin considéré séparément ou vénère cet être divin dans un corps céleste déterminé. La religion des anciens habitants du Yémen se subdivise, comme celles de la

qui m'avait échappé, dans le n° 9 de Fresnel: וְשִׁימָם וְדַחְבְּלָם וְחַמְרָם, « de Aïl et de Schim, de Hobal et de Hamar. » Je m'empresse de vous faire honneur de cette remarque qui vous appartient légitimement et qui est vraiment d'une très haute importance. C'est une véritable découverte que d'avoir retrouvé dans le Yémen la forme originale du dieu Hobal, qui joue un rôle si capital dans le culte antéislamique de la Mecque, et je reviendrai sur ce sujet dans ma lettre suivante, où j'essaierai de mettre en lumière les conséquences de votre trouvaille.

Si le passage sur lequel vous avez appelé mon attention enrichit de la manière la plus heureuse nos connaissances sur le panthéon des anciens Sabéens, j'y vois de nouveaux noms de dieux à enregistrer, mais je n'y discerne rien qui vienne contredire mes vues générales sur leur religion.

Tous les noms étant dans ce passage revêtus de la mimimation, אֱלֹהִים est certainement le אֱלֹהִים dont je vous ai longuement entretenu.

אֱלֹהֵי שֵׁם, ou sans la mimimation אֱלֹהֵי שֵׁם, doit être expliqué par le ghog שֵׁם, praepositus, praefectus; il rentre dans la catégorie des noms-épithètes, des qualificatifs transformés en personnages distincts. Je dois, du reste, modifier d'après ce nom l'explication que j'ai proposée pour אֱלֹהֵי שֵׁם עֵתָתָר à la p. 87; ce n'est pas « At'tor de l'offrande, » mais « At'tor le chef, » le préposé aux mouvements célestes.

Je ne parle pas de אֱלֹהֵי בֵּרֶךְ, puisque, comme je l'ai dit, je m'en occuperai bientôt d'une manière plus étendue.

Quant à אֱלֹהֵי בֵּרֶךְ, je sais que vous y voyez un dieu du vin. Cela n'est pas impossible; mais pour ma part j'aimerais mieux y reconnaître le dieu éponyme de la population des Himyarites. Suivant moi, son nom aurait signifié « le rouge, » ce qui lui attribuerait un caractère sidéral et ferait en rapport avec la couleur rouge donnée à une des

Syrie, de la Palestine et de l'Arabia proprement dite (voy. De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 51-57; et mon Manual d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. I, p. 127 et suiv.; 303, et 352 et suiv.), comme aussi celle de la Chaldée sous les dynasties primitives (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérosee, p. 435), en une infinité de sacra gentilitia, qui reproduisent les mêmes notions sous les formes les plus variées. Beaucoup de ces cultes demeurent toujours locaux et ne paraissent pas sortir de leur centre d'origine, du point où ils gardent leur siège. Si quelques-uns se répandent graduellement dans tout le pays, c'est par suite des associations de tribus qui s'empruntent mutuellement leurs sacra gentilitia pour les réunir dans une adoration commune, et surtout par suite de la prépondérance acquise successivement par telle ou telle population, qui étend le culte de ses dieux propres en même temps que son pouvoir politique. En un mot, et c'est bien d'accord avec ce que nous parvenons à entrevoir de l'histoire de ce pays, on ne découvre dans le Yémen aucune trace du travail d'une grande corporation sacerdotale, à la fois savante et puissante, s'emparant de ces cultes morcelés à l'infini, les groupant dans un vaste système philosophique, et y trouvant les éléments d'une religion nationale ramené à l'unité par une conception scientifique et par une échelle hiérarchique d'attributions et d'émanations dans laquelle les diverses personifications divines trouvent place. Parmi toutes les religions qui constituent le groupe auquel il faut donner le nom de sémitique, ou plutôt encore d'euphratien-syrien, la seule qui ait subi ce travail est celle de Babylone et de la Chaldée, et c'est là ce qui lui donne un caractère philosophique si frappant, ce qui lui permet aussi d'exercer tant d'influence sur les peuples voisins. Mais, comme j'ai eu l'occasion de le dire ailleurs (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérosee, p. 436), ce fut là le résultat d'une véritable révolution religieuse, dans laquelle il faut voir l'œuvre du sacerdoce accadien et qui acheva de fonder la suprématie

faite de la pyramide de Ghoundan. A Babylone et en Assyrie, le rouge était la couleur symbolique de la planète Mars (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérosee, p. 369 et 371) et aussi du dieu Beir, le dieu du ciel lumineux (même ouvrage, p. 94); de là le temple de ce dernier dieu, dans la ville d'Al-Adhūr, était appelé bit ramri, « le temple rouge » (Prisme de Enklati-pal-āsur I, col. 8, l. 1 et 18: W. A. I. 2, 16).

centre, à la place d'honneur, par le calathus que le grand dieu d'Héliopolis de Syrie portait aussi sur la tête et dont Macrobe (Saturn. I, 17) dit: monstrat ætheris summam, unde solis creditur esse substantia. Mais il semble que pour les Palmyréniens 𐤓𐤕𐤔𐤕𐤕𐤓 , quand il se localisait dans un corps céleste déterminé, était plutôt en rapport avec la planète Jupiter, qu'ils appelaient par le nom divin de 𐤕𐤓 (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 81 et 85), car une autre terre de terre-cuite remplace les images des dieux de la triade par l'astre rayonnant du soleil, le croissant lunaire et le signe de la planète Jupiter (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 134). Aussi 𐤓𐤕𐤔𐤕𐤕𐤓 est-il traduit en grec par Zeus dans l'inscription de Fayibeh (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. X, p. 618), et le monument palmyrénien découvert il y a quelques années à Rome près de la Porta Portuensis (danci, Bullet. de l'Inst. Arch. mars 1860, A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XV, p. 619; t. XVIII, p. 105; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 64) semble indiquer une autre forme de la triade sous les noms de 𐤕𐤓 , 𐤕𐤓𐤕𐤓 (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Palmyre, n° 15) et 𐤕𐤓𐤕𐤓 . Les Palmyréniens attribuaient donc le rôle de régulateur des mouvements sidéraux à la planète Jupiter, tandis que les Sébéens le réservaient à la planète Vénus, et les Chaldéo-Assyriens à la planète Mercure, personnifiée dans le dieu Nabu (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 115 et suiv.); mais c'est précisément dans ces détails que les différences entre les religions de la même famille se montrent le plus de localité à localité, tandis que les conceptions fondamentales restent les mêmes.

La triade que nous venons de constater, avec des noms différents et quelques bien légères variantes, à Palmyre et dans le Yémen, existe aussi dans la religion de Babylone et de l'Assyrie, et y a très probablement son premier type. C'est la deuxième triade de la hiérarchie divine chaldéo-assyrienne, celle des dieux de l'univers organisé, composée de Šin, Šamaš et Bin, la lune, le soleil et le ciel étoilé (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 71 et 93-104). Les éléments en restent exactement les mêmes sur les bords de l'Euphrate et du Tigre, dans le désert de Syrie et à l'extrémité méridionale de l'Arabie; mais chez les Chaldéo-Assyriens la primauté appartient au dieu lunaire, et celui du ciel ne se localise pas dans un astre déterminé; chez les Palmyréniens et

99

les Sabéens, au contraire, c'est le dieu aranique qui reçoit le premier rang, et pour les uns la notion s'attache particulièrement à la planète Jupiter, tout en restant encore assez générale, tandis que pour les autres il est décidément le dieu de la planète Vénus.

Il me reste à m'occuper d'un dernier nom mythologique qui ne se rencontre ni dans les inscriptions de Fresnel, ni dans les tables de Amran, mais que vous avez trouvé dans les textes inédits copiés par vous, et que vous avez signalé dans un travail spécial, inséré aux Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions pour 1871. Je crois reconnaître, dites-vous, dans l'Alilat d'Hérodote l'expression $X1A1A$ qui se présente d'innombrables fois dans les inscriptions du Wadi-Saba, où l'on entend parler des Alilat de plusieurs villes et même de différentes régions célestes et terrestres. Sur la signification de ce terme, il ne peut subsister le moindre doute. Il est prouvé par le concours de tous les textes que $X1A1A$ doit être considéré comme la forme plurielle d'une reduplication du mot $1A = 7A$, « dieu, » mot étranger à la langue arabe, mais très commun en sabéen, en hébreu et en phénicien. Cette forme redoublée, dont l'orthographe sabéenne révèle l'origine d'une manière si lucide, dissipe en même temps toute l'obscurité qui planait jusqu'à présent sur l'origine de l'expression hébraïque $\square 7A 7A$, « dieux étrangers, démons, » que notre $X1A1A$ couvre parfaitement.

Permettez-moi ici quelques observations.

Bien que les formes en $7A 7A$, très fréquentes en arabe, paraissent assez rares en lingarite, je n'hésite pas à reconnaître avec vous dans $7A 7A 7A$ le pluriel d'un mot tiré par reduplication de la racine $7A$, puisque l'orthographe sabéenne ne connaît pas d'aleph de prolongation. Mais il m'est impossible d'admettre le rapprochement entre $7A 7A 7A$ et le mot $\square 7A 7A$ appliqué aux idoles dans un certain nombre de passages bibliques (Deut. XIX, 4; XXVI, 1; Is. II, 8 et 18; X, 10; XIX, 3; Ezech. XXX, 13; Habac. II, 18; Psalm. XCVII, 7). Je crois que sur ce dernier mot l'opinion soutenue jusqu'à ce jour par les rabbins et par les commentateurs modernes est la bonne. C'est une expression métaphorique dont le sens et l'intention sont expliqués par cette phrase du psalmiste: $\square 7A 7A \square 7A 7A$, « tous les dieux des nations sont des choses vaines » (Psalm. XCVI, 5). Le mot $7A 7A$, qui se rattache à une racine $7A$, est employé plusieurs fois dans la Bible, et d'une manière certaine, avec l'acception

primitive et simple de « chose vaine, nulle » (Job, XIII, 4; Zachar. XI, 17), d'ailleurs il se retrouve en syriaque sous la forme ܠܬܝܠܝܬ, debilis, humilis, d'où ܠܬܝܠܝܬܐ humilitas. Le terme ܠܬܝܠܝܬ s'applique aux idoles dans les livres hébraïques exactement de la même manière que l'expression ܠܬܝܠܝܬ (Deuteron. XXXII, 21; 1 Reg. XVI, 13; XVII, 26; Jer. XIV, 22; Psalm. XXXI, 7), qui a aussi le sens de « choses vaines, » et dans laquelle on ne saurait voir un terme ayant désigné des divinités chez aucun peuple.

S'il fallait chercher dans les autres langues sémitiques des dérivés de la racine ܠܬܝܠܝܬ formés d'une manière analogue à l'hébraïque ܠܬܝܠܝܬ, je rapprocherais plutôt quelques mots dont le sens provient de l'acception origininaire de la racine, « être fort, puissant. » Tel est l'assyrien ܠܬܝܠܝܬ allû, « fort, puissant » (Monolithe d'Assur-nasir-pal à Nimroud, col. 1, l. 6: W. A. I. i, 17). Tel est aussi le mot ܠܬܝܠܝܬ, employé pour dire « le fils aîné » dans la version samaritaine de la Bible au chapitre XXVI de la Genèse, mot qui est à assimiler à l'assyrien ܠܬܝܠܝܬ allallû, « l'aîné, l'aîné » (Stèle de Samti-Bin III, col. 1, l. 7: W. A. I. i, 29).

Quoiqu'il en soit de ces derniers rapprochements, que je soumets à vos lumières, le sens attaché au mot ܠܬܝܠܝܬ et à son pluriel ܠܬܝܠܝܬܐ ne fait pas, en gros, faire plus de doute que son étymologie. Cependant je crois qu'une certaine nuance de signification doit distinguer ܠܬܝܠܝܬ de ܠܬܝܠܝܬ, qui est le mot propre pour dire « dieu » dans la langue des Sabéens (ܠܬܝܠܝܬ, je l'ai déjà dit, ne s'y emploie pas en effet comme un substantif, mais comme le nom d'un dieu déterminé). Vous ne paraissez pas vous être occupé de chercher cette nuance, et il est impossible pour les autres de rien dire de positif à ce sujet, tant qu'on n'aura pas entre les mains les éléments d'information que fournira la publication de vos copies. Cependant, autant que je crois discerner dans l'état actuel, l'expression ܠܬܝܠܝܬܐ, d'après ce que vous dites vous-même de son rôle dans les textes, me paraît s'appliquer à une classe particulière d'êtres mythologiques, à des personnages d'un ordre inférieur et d'un caractère essentiellement local, qui auraient été par conséquent analogues aux Saispores des Grecs et aux genii des Romains. Ainsi je traduirais la formule de l'inscription dédicatoire d'un temple du pays des Minéens que vous avez vous-même, il y a quelques jours, communiquée à la Société de Linguistique, ܠܬܝܠܝܬܐ ܐܠܬܐ ܐܠܬܐ ܐܠܬܐ, « à l'At'or du havant (ἑωσπóρος) et à tous les Génies des tribus » (car j'ai essayé plus haut de préciser ce sens du mot ܐܠܬܐ), plutôt que, comme vous le faites, « à

« Et toi l'oriental et à tous les dieux des peuples »⁽¹⁾

Dans tous les cas, et en laissant cette question réservée pour un peu plus tard, où je ne saurais me trouver d'accord avec vous, c'est quand vous cherchez à assimiler cette expression collective עֲתָתָר avec le nom 'Alīdāl, qu'Herodote (III, 8) donne formellement comme celui d'une déesse.

Le passage d'Herodote sur la religion des Arabes ne peut pas être regardé comme se rapportant à l'Arabie Méridionale, au Yémen, puisque le père de l'histoire parle en cet endroit des Arabes avec lesquels Cambyse traite pour assurer le passage au travers du désert à son armée marchant sur l'Égypte. Du reste, dans son énumération des peuples de l'empire perse, divisé par Darius en satrapies, Herodote distingue deux populations différentes dans la vaste étendue de l'Arabie: les 'Araboi (III, 99), amis du Grand Roi mais non sujets, qui lui envoient chaque année mille talents d'encens à titre de présent, non de tribut; ce sont certainement les Yéménites, sur lesquels l'écrivain d'Halicarnasse ne paraît pas avoir possédé d'autres notions, car le nom de Sabéens ne se rencontre nulle part sous la plume; puis les 'Arabss, qui habitent le désert auprès de la Syrie et de l'Égypte, très imparfaitement soumis au roi de Perse (III, 98), mais reconnaissant cependant son autorité dans une certaine mesure et lui fournissant des soldats auxiliaires (VII, 69), au reste exempts de tribut (III, 91). Toutes les fois qu'Herodote emploie le mot 'Arabss il n'a certainement pas en vue d'autres Arabes que ceux-là, et les tribus auxquelles se rapportent ses indications ne peuvent pas être cherchées au-delà du Hadjâz.⁽²⁾

(1) Dans cette inscription, עֲתָתָר שֶׁרָץ est mis en opposition avec עֲתָתָר רִבְצָא, nommé évidemment d'après une localité du pays des Minéens. C'est un nouvel indice à joindre à ceux que j'ai signalés plus haut comme révélant l'existence d'un double עֲתָתָר. Les deux faces du dieu correspondaient aux deux apparitions de la planète Vénus, le soir et le matin, ἑωσφόρος et ἑσπερος.

(2) La raison que vous invoquez principalement, qu'Herodote fait de Ourtal un Dionysos et qu'un pareil dieu n'a pu exister que dans le Yémen, où la vigne est très répandue tandis qu'elle est rare dans le Hadjâz et dans l'Arabie Pétrée, cette raison ne me paraît pas décisive. Nous trouvons, en effet, en très grande abondance, et dans une partie du Hadjâz et surtout dans

Dès lors, quand nous rencontrons dans ce pays une déesse très importante par l'étendue de son culte et dont le nom correspond parfaitement à la transcription 'Alidâ', puis qu'il est الله , contracté pour الا , déesse qui est comme celle dont parle Hérodote une Aphrodite Uranie, une divinité de la planète Vénus, comment hésiter à la reconnaître dans le passage du père de l'histoire? Cette opinion, déjà soutenue par Diander et par M. de Vogüé, me paraît bien préférable à la supposition d'une erreur d'Hérodote, qui aurait pris la désignation collective « les dieux, » pour l'appellation d'une déesse idéale.

Il est vrai que jusqu'à présent nous ne trouvons ni dans les inscriptions nabatéennes ni dans les auteurs arabes le Oipolâ , assimilé à Dionysus, dont Hérodote fait le parâtre d'Alidâ? Mais de futures découvertes permettront sans doute de combler cette lacune et nous restitueront la forme originale du nom de ce dieu. En attendant, je me permets de n'accepter ni l'explication de Oipolâ par الله تعالى , proposée par Pococke et par Gesenius, ni la nôtre, qui regarde ce mot comme une transcription altérée du ܐܝܢܐܝܢܐ syrien. Ni l'une ni l'autre ne me satisfont, et comme je ne pourrais proposer qu'une conjecture à la place de ces conjectures, je préfère m'abstenir.

L'Arabie Pétrée un autre dieu, celui que les auteurs classiques appelaient Dussarès, que les Grecs ont également rapproché de Dionysus et qui justifie doublement ce rapprochement, comme dieu solaire et comme dieu de la vigne. « Les auteurs grecs, dit M. Waddington (Inscriptions grecques et latines de la Syrie, p. 479), assimilaient Dussarès à Dionysus: $\text{Δουσαργυρ ὁρ Διονυσος ὁ Nabataïos ὁρπαγόρου}$ (Hesych. s. h. v.). leur dire est confirmé par les médailles de Bostra, où à côté du mot Dasaria on voit la représentation d'un fœnix. Je puis ajouter que dans les temples nombreux, dont on voit encore les ruines dans le Haourân, on ne rencontre guère d'autre ornement architectonique que des pampres. » Or nous avons vu plus haut que le nom de ce dieu, écrit en nabatéen ܐܝܢܐܝܢܐ et en arabe جوز الجنة , rattache le berceau de son culte à la montagne de جوز , la plus haute montagne du Hedjaz (cf. Steph. Byz. $\text{Δουσαργυρ, ὁρπαγός καὶ παρυσὴν ὁρπαγόρου ὅς ἑστιν Ἀραβίας}$), dont le Marâsid vante la richesse en raisins et en cannes à sucre (voy. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 109).

Ni les inscriptions jusqu'à présent connues, ni les récits des auteurs arabes ne nous fournissent de détails bien précis et bien étendus sur les cérémonies du culte chez les anciens habitants du Yémen.

Nous voyons seulement dans les textes épigraphiques que les dieux étaient adorés dans des temples, בֵּית , élevés par la piété des souverains ou des particuliers et enveloppés d'une enceinte sacrée, מִחָרָם ou מִחָרֶם (pour ce dernier mot, voy. Fresnel, n° 53. — Quatrième table de Amran : pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Oliander. — Vingt-neuvième table de Amran : pl. V, n° 6 de la publication anglaise; pl. XXVI d'Oliander), qui recevait quelquefois un nom particulier, comme nous le voyons dans le n° 53 de Fresnel, où se trouve l'appellation d'une enceinte sacrée ou temenos, située dans Mariab même : $\text{מִחָרָם בְּעֵלִים} \dots$ בְּרֵאן מִחָרָם בְּרֵאן « à Il. magah, seigneur de Baran, il a construit le temenos de Baran. » Je trouve aussi une fois le mot מִחָרָם désignant un édifice que l'on consacre au dieu Il. magah (Quatrième table de Amran : pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III d'Oliander); peut-être est-ce simplement une maison dont on donne la propriété au temple.

Chacun des sanctuaires était dédié spécialement à un personnage divin, mais il y était entouré de toute une troupe de dieux syntonones. Le plus souvent la divinité du temple était figurée par une statue, מִיְדֹלָה (Inscription de Mareb au Musée Britannique : pl. XVII, n° 34 de la publication anglaise; pl. XXX d'Oliander. — Inscription d'Abian : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 1867, p. 242) ou מִיְדֹלָה (Inscription de Mareb au Musée Britannique : pl. XVII, n° 36 de la publication anglaise; pl. XXXI du mémoire d'Oliander). Nous n'avons aucun indice positif de l'adoration des dieux dans certains cas sous la figure d'une simple pierre, mais il est probable que cet usage, si général dans tout le reste de l'Arabie, existait également dans le Yémen. En revanche, nous savons de source certaine que dans quelques localités de cette contrée, au lieu d'idoles, on honorait les divinités dans des arbres sacrés, regardés comme leur image et comme leur servant de résidence. Tel était le fameux palmier que les habitants de Hadjran adoraient jusqu'à leur conversion au christianisme (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 125).

Ce culte des arbres se retrouve à l'origine de toutes les religions (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 165) et partout il a laissé des traces

jusqu'à une époque très tardive. Nous le trouvons dans les Védas (Rig-Véda, traduction anglaise, t. III, p. 113; t. IV, p. 281). M. Boetticher a consacré un ouvrage spécial à l'étudier chez les Grecs et chez les Romains (Der Baumkultus der Hellenen, Berlin, 1856). J'en ai signalé les vestiges en Chaldée et en Assyrie (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 323-332). Les Patriarches avaient emprunté aux peuples au milieu desquels ils vivaient l'idée de l'arbre consacré qui sert de tige à la divinité descendant sur la terre, comme ils leur avaient emprunté aussi la doctrine de la pierre sacrée (voy. le résumé de toutes les indications relatives à ces deux ordres de faits dans la Bible et à leur liaison, dans le livre de M. Dozy, Die Israeliten zu Mekka, p. 26-32), mais il est évident qu'ils en avaient épuré la notion de manière à la rattacher à leur croyance monothéiste. Au temps des rois, les Israélites infidèles rendaient à certains arbres un culte tout à fait idolâtrique (Jerem. II, 27). Pour ce qui est de la Phénicie et de Carthage, il me suffira de vous renvoyer au livre de Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 582 et suiv.). Si nous tournons maintenant les yeux vers la Nabatéenne, le culte des arbres nous y sera indiqué par le nom propre שִׁמְרֵת אֵלֶּיִם, « l'arbre sacré de Bal » (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 432). Enfin dans l'Arabie les exemples en sont très multipliés, et le plus fameux est l'arbre sous la forme duquel on adorait la déesse العزى sur le territoire de la tribu de Ghatafan (Becke, Spec. hist. Arab. p. 92; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 485 et suiv.).

J'ai montré par le témoignage des monuments que le palmier était dans une partie de la Chaldée l'arbre de vie, l'arbre sacré par excellence (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 330 et suiv.). Il en était de même dans beaucoup de localités de l'Arabie; c'était l'arbre auquel le plus souvent on adressait un culte (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 481). Les Koreyschites adoraient la déesse اللات dans le dattier ذات انواط (Osiander, loc. cit.) et dans un autre palmier qui existait à la Mecque même jusqu'au temps de Mahomet (Arzragi, p. 82; voy. Dozy, Die Israeliten zu Mekka, p. 19). Le principal sanctuaire païen de la presqu'île du Sinaï, à Tōr, théâtre d'un grand pèlerinage, était environné d'un magnifique bois de palmiers, auquel se rapporte le nom même de Ποσειδών, donné par les Grecs à cette localité (Agatharchid. ap. C. Müller, Geogr. grec. min. t. I, p. 176 et 178;

Strab. XVI, p. 777; Herodot. ap. C. Müller, Fragm. historic. grec. t. IV, p. 779, voy. Ptolém., Geograph., t. XII, p. 773; Fresnel, Journal asiatique, janvier-février 1871, p. 51 et suiv.). La Kaabah était également entourée à l'origine d'un bois sacré de palmiers jusqu'au temps de Qasay, qui l'abattit pour fonder la ville de la Mecque et eut beaucoup de peine à y décider les Koreyschites (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 236). Vous voyez que le culte du palmier de Hadjran, loin d'être isolé, avait de nombreux analogues dans les autres parties de l'Arabie.

Dans les enceintes sacrées du Yémen, sur des autels à ce destinés, מזבח , on offrait des sacrifices sanglants, זבח (Quatrième table de Amran : pl. IV, n° 5 de la publication anglaise; pl. III du mémoire d'Oliander), composés sans doute de bœufs, de moutons ou de chameaux. Dans les temples, où la divinité avait son trône, מזבח (Seizième table de Amran : pl. XII, n° 20 de la publication anglaise; pl. XV d'Oliander), on dédiait des ex-voto de diverses natures, זבחים (Table à libations d'Abira au Musée Britannique : pl. XVI, n° 29 de la publication anglaise; pl. XXX du mémoire d'Oliander), inscriptions commémoratives du vœu, זבחים (c'est le mot employé sur toutes les tables de Amran), statues, זבחים ou זבחים , tables à libations, vases précieux, barres d'or, זבחים (Première table de Amran : pl. III, n° 4 de la publication anglaise; pl. I d'Oliander), lingots, זבחים , d'or et d'argent ou espèces monnayées, זבחים (?) Les sanctuaires possédaient aussi des terres, des troupeaux et des esclaves, donnés au dieu par les dévots. Enfin, c'était un usage habituel, et dont les inscriptions nous glorifient beaucoup,

61 Je saisis l'occasion qui se présente ici de faire une addition importante à ce que j'ai dit plus haut du mot זבחים et de produire le seul passage littéraire qui se rapporte à la monnaie royale des Himyarites. Il a échappé jusqu'à présent à l'attention de tous les numismatistes, et je viens de le découvrir dans les Actes grecs et très authentiques (traduits sans doute du syriaque) des martyrs de Hadjran, publiés récemment par les Bollandistes : Acta Sanctorum Octobris, t. X, p. 723.

L'auteur raconte que le roi himyarite Dhon. Nourias (qu'il appelle Douva'ar) ayant assiégé quelque temps inutilement la ville de Hadjran, lui proposa les termes suivants de capitulation : « Je ne ferai de mal à personne de la ville et je ne forcerai personne à blasphémer contre le culte qu'ils professent, mais vous deviendrez seulement mes sujets

d'exemples, entre autres les nos 55 et 56 de Fresnel, que celui de se consacrer volontairement, soi-même, sa famille et les biens, au service de telle ou telle divinité. C'est ainsi que les auteurs musulmans racontent (voy. Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 113) que les habitants du pays de Khaulân vouaient au dieu Jah , le \square des inscriptions, une portion de leurs champs et de leurs troupeaux, consacrant une autre partie au dieu suprême, Jah Allah , c'est-à-dire au Allah des textes épigraphiques.

Un usage qui jouait un grand rôle dans tous les cultes phéniciens était celui des grands febrinages annuels ou à plus longs intervalles vers certains sanctuaires particulièrement vénéérés, où se célébrait une fête accompagnée d'une foire de plusieurs jours (voy. Movers, *Die Phoenizier*, t. II, 3^e part.


« et vous ouvrirez la ville, » (ajoutant) qu'il entretenait uniquement pour voir la ville et qu'on lui faisait le tribut qui lui était dû pour cette seule année, la capitation annuelle et accoutumée d'une holcas par tête sur les habitants de la ville. » Puis le rédacteur des Actes remarque : « le qu'on appelle holcas est une monnaie royale des Himyarites, ayant le poids d'un aureus romain de 12 grains ; de telle façon que le tribut régulier annuel de la ville susdite de Hadjran était de 130 talents. Et le talent du pays des Ethiopiens et des Himyarites pèse 13 livres. » Οὐ βλάψω τινὰ τῶν τῆς πόλεως, οὐδὲ ἀναγκάσω βλασφημεῖν εἰς τὴν σεβομένην ἐπ' αὐτῶν θεοῦ, ἀλλὰ μόνον ὑποσπόνδους γενέσθαι ἑμῶς, καὶ ἀποτίξαι τὴν πόλιν, καὶ εἰσελθεῖν ἰερωσίας χάριν τῆς πόλεως, καὶ τοῦ κομίσασθαι αὐτὸν ὅπερ ἐπορεύηται αὐτῷ, ἐκείνου καὶ μόνου τοῦ εἶναι, τοῦ ἐξ ἑδους διδομένου ἐπὶ κεφαλαίου ἐπὶ ἐκάστης ψυχῆς ὁποῦσας ἐν τῇ πόλει, ἀπὸ ὀκτάδος μῶας. — Ἔσθ δὲ αὕτη ἡ λεγομένη ὀκτὰς μονῆτε βασιλικῇ Ὀμηρικῇ, ἐκ τῆς ἑχούσα χρυσίου Πωμπαϊκοῦ, κεφαλίων δεκαδύο ὡς συνάγεσθαι ἐναυσιῶν κανόνα ἐκ τῆς προδεχθείσης πόλεως Νέγρας, χρυσίου τὰ δανὰ ἑκατὸν τριάκοντα. Ἔσθ δὲ ἡ τὰ δανὰ ἐν τῇ τῶν Αἰθιοπῶν χώρα καὶ Ὀμηρικῶν, διδρῶν δεκατριῶν.

Le mot ὀκτὰς, qui est donné dans ce texte et dans les fragments de la version latine de Théophraste comme le nom de la monnaie, n'est pas grec. Je ne crois pas qu'on puisse hésiter à y voir une transcription hellénisée de l'himyaritique 𐩧𐩣𐩪. Ainsi se confirme le sens que j'ai attribué à ce terme.

p. 135-147). Les pays arabiques avaient ainsi les fameux pèlerinages de Harrân et de Bambyce, la Phénicie celui du temple de Melgarth à Tyre. Mais de toutes les contrées de l'Asie antérieure, celle où cette coutume religieuse avait pris les plus grands développements était l'Arabie. M. Tach (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. III, p. 138 et suiv.) a étudié ceux de la péninsule du Sinâï, dont les plus importants étaient au Ouadi-Fasân, au mont Serbâl, et à Eïr, l'antique Faïoum; ces derniers sont plusieurs fois mentionnés par les écrivains grecs. Diodore de Sicile (III, 43) raconte comment les Faïoudivites, ou habitants du Ouadi-Gharandel (voy. Ritter, *Erldkunde, Asien*, t. XIV, p. 87 et 148), détruisaient les Magavites, ou habitants du Ouadi-Marra (voy. C. Müller, *Geogr. gran. min.* t. I, p. 177), en massacrant d'abord le petit nombre d'individus restés chez eux tandis que la majeure partie de la tribu se rendait au pèlerinage quinquennal de Phoenixion, puis en attaquant dans une embuscade ceux qui revenaient de la fête. C'est ainsi en profitant d'un de ces pèlerinages solennels qu'en 312 av. J. C. Antiochus, général d'Antigone, s'empara par surprise de la ville de Pétra, dépeuplée de ses habitants pour la cérémonie (*Diod. Sic.* XIX, 93).

Diodore (III, 44), toujours d'après Agatharchide, place auprès de l'entrée du golfe Élémtique, sur le continent, dans le pays des Bavi-Jopervès que Fresnel (*Journal asiatique*, janvier-février 1871, p. 60 et suiv.; voy. Ritter, *Erldkunde, Asien*, t. XIII, p. 312) assimile très ingénieusement aux Benou-Ojodhâm (voy. Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 389; t. II, p. 10 et 232; t. III, p. 157-159), à un temple « très-saint, objet de la vénération de tous les Arabes, » ἐπεὶ δ' ἀγῶνιστος ἱερὸς τις, ὡς πρὸς τὸν πᾶσι τῶν ἀνθρώπων κοινὸν ἱερὸν. Plusieurs savants, parmi lesquels Caussin de Perceval, ont rapporté le passage à la Kaâbah de la Mecque, qui n'était très probablement pas encore bâtie au temps d'Agatharchide. Mais le rapprochement est impossible, puisqu'il s'agit d'une localité, qui d'après les indications géographiques très précises du texte était certainement à 160 lieues au moins plus au nord que la Mecque, sié dans le territoire des Sébas de l'auteur alexandrin. Agatharchide parlait donc d'un lieu de pèlerinage particulier, que supplanta plus tard la vogue de dévotion attachée à la Kaâbah, tellement qu'aucun auteur musulman n'en mentionne même le souvenir. On pourrait conjecturer qu'il se trouvait à Aynounah, l'Œry de Pline (VI, 7, 2), où se voit encore un de ces bois de palmiers dans lesquels, comme je viens de le remarquer, les anciens Arabes aimaient à placer leurs temples.

Il y avait, du reste, des pèlerinages attachés à presque tous les sanctuaires païens du Hedjaz (Caussin de Perceval, t. I, p. 270), et je n'ai pas besoin de vous rappeler ce qu'était déjà le hadj de la Mecque plusieurs siècles avant Mahomet chez les Sabéens du Yémen. L'habitude était la même.

Un très grand nombre de pèlerins de cette région, dans les siècles qui précèdent l'islamisme, se rendaient chaque année à la Mecque. Aussi, vers 272 de l'ère chrétienne (Hamza, p. 130 et suiv. de la traduction de Gottwaldt), les princes himyarites que les auteurs arabes appellent « les Quatre rois », cherchèrent-ils à enlever la « pierre noire » de la Mecque pour la transporter dans une Kaâbah nouvelle, construite dans leur pays, et y fixer le pèlerinage (Murray ap. Schultens, *Hist. imp. arab. Yoct.* p. 62; De Sacy, *Mém. de l'Acad. des Ins.* t. XLVIII, p. 526; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 106). Les écrivains classiques signalent l'influence des Arabes du Yémen à la fête annuelle de Bamyce (Jucian. *De dea. Syn.* 10, 13 et 32; Procop. *Gaz.* ap. Villosion. *Anecdotes* t. II, p. 41). Dans leur pays même, il y avait des centres importants de pèlerinages. L'inscription n° 56 de Fresnel, copiée dans les ruines du temple de Il. magah à Mareb et dont j'ai essayé plus haut de donner une traduction, contient une allusion formelle à des pèlerinages faits à ce temple. Il tenait aussi de la tenue de plusieurs des tables de bronze de Amran, en particulier de la vingtième (pl. XIV, n° 2) de la publication anglaise, pl. XIX du mémoire d'Aliander, qu'il y avait également à Amran un pèlerinage considérable en l'honneur du même dieu Il. magah. Enfin le concours de pèlerins venus souvent de très loin au temple de Tabaïa en l'honneur du dieu  qj était tel qu'on avait surnommé ce sanctuaire la Kaâbah du Yémen (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 106; Caussin de Perceval, t. I, p. 110).

Je m'arrête ici, après avoir trop longtemps abusé de votre patience. J'ai essayé de résumer dans ce travail les principaux résultats auxquels m'avait conduit l'étude des inscriptions himyaritiques jusqu'à présent connues. Quand la riche moisson de votre voyage aura vu le jour, il y aura sans doute, par ces documents nouveaux, une partie de mes conclusions qui se trouvera renversée ou sérieusement modifiée. Mais j'ai cependant la confiance qu'un certain nombre de faits resteront acquis et recevront de nouvelles confirmations. C'est pour cela que j'attache quelque importance à prendre date et à constater le point où j'en suis parvenu.

129

dans une semblable étude en suivant la voie si remarquablement ouverte par
Aliaader.

Il me reste en finissant à m'excuser auprès de vous et auprès
du lecteur d'avoir introduit ce travail dans une série de lettres anachroniques. Et
comme un sujet en entraîne un autre, ma lettre suivante traitera encore d'une
question relative aux antiquités de l'Arabie antéislamique. Aussi ai-je introduit
à partir de ce volume dans mon titre une modification qui me permettra de telles
digressions.

Veuillez agréer, Messieurs, etc.

CINQUIÈME LETTRE

**SUR LE CULTE PAYEN
DE LA KÂABAH
ANTÉRIEUREMENT à L'ISLAMISME.**

A M. ADRIEN DE LONGPÉRIER

Membre de l'Institut.

Paris, 15 février 1872.

Cher Monsieur,

Depuis mon enfance j'ai été habitué à professer pour vous le plus affectueux respect. Vous avez été un des amis de mon père, un compagnon et un émule de ses travaux scientifiques, et après trente ans d'amitié pour le père vous avez bien voulu reporter sur le fils quelque chose des sentiments que vous aviez pour lui. Dans mes études j'ai toujours trouvé de votre part l'appui le plus bienveillant, l'intérêt le plus sincère, les meilleurs et les plus fructueux conseils. Votre nom est attaché pour moi à toutes les circonstances solennelles de mon existence. C'est sous vos auspices qu'il y a trente-cinq ans je suis entré dans la vie, car vous êtes un de ceux qui m'ont porté à la mairie pour me faire inscrire comme citoyen. C'est encore vous qui m'avez pris sous votre protection dans une circonstance récente, quand je me suis présenté pour la première fois à l'Académie des Inscriptions, et qui avez consenti à exposer mes titres avec une bienveillance dont je demeurerai éternellement reconnaissant. Nul n'est-il personne envers qui je me trouve lié davantage par des sentiments de gratitude et d'affection. Il est donc naturel que je vous dédie un de mes modestes Essais d'archéologie orientale comme une bien faible marque de ces sentiments et comme un hommage dans lequel je proclame bien haut tout ce que je vous dois.

de travail que je vous adresse a pour objet une des questions les plus intéressantes que puisse présenter l'étude des antiquités de l'Arabie antéislamique. C'est une recherche de la véritable nature de la religion païenne de la Kaabah.

Il est sans doute bien hardi de ma part d'aborder un pareil sujet en étant un aussi pauvre arabisant que je le suis, lorsque plus d'un parmi les maîtres de la science a dû laisser la question imparfaitement éclaircie. Mais je me hâte de reconnaître que je n'ai eu la prétention d'apporter aucun

nouveau document emprunté aux sources arabes et que tous ce rapport je me suis borné à me servir de ce qu'avaient établi des érudits devant la compétence desquels je m'incline. Si mon travail peut avoir quelque valeur, si vous ne le trouvez pas trop indigne de votre attention, tout ce qu'il peut avoir d'originalité consiste dans un emploi nouveau des documents déjà connus et surtout dans une mise en oeuvre des renseignements fournis par les écrivains non-arabes, par les polémistes de l'Eglise chrétienne d'Orient. On a trop négligé, suivant moi, dans les recherches des érudits modernes ce que disent ces écrivains, qui ont pourtant conservé de précieuses traditions et qui ont pu dire beaucoup de choses faussées volontairement sous silence par les musulmans, n'étant pas enchaînés comme ceux-ci par un respect superstitieux pour les paroles de Mahomet.

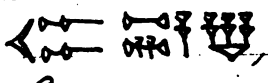
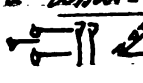
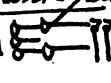
En effet, quoiqu'on ait dit le Prophète, après par tous ses sectateurs, qui n'osent pas se mettre en contradiction avec ses paroles, rien ne paraît plus faux historiquement que son système d'après lequel le temple de la Mecque aurait été primitivement le sanctuaire du culte monothéiste d'Abraham et d'Ismaël, altéré seulement à une époque très tardive par l'invasion de l'idolâtrie. Au contraire, dans tous les faits positifs que nous connaissons sur le culte antéislamique de la Kaabah je ne discerne aucune trace d'un monothéisme, même vague, aucun vestige du culte d'Allah. La Mecque m'apparaît, ainsi que je vais essayer de le démontrer, comme le centre d'une religion essentiellement idolâtrique et s'idérab, et le culte de la Kaabah jusqu'à Mahomet comme un des plus foncièrement païens de l'Arabie. C'est donc par un véritable tour de force que le fondateur de l'islamisme est parvenu à concilier avec l'établissement de sa religion nouvelle le maintien de la vénération attachée à ce sanctuaire idolâtrique et même à la pierre qui en représentait la principale divinité. Il a dû, pour ne pas trouver un démenti formel de son monothéisme dans le maintien de rites superstitieux qui y étaient absolument opposés, altérer profondément d'après un système à lui propre, pour les introduire dans son Coran les traditions antiques relatives à la Kaabah, et on ne parvient à en discuter qu'avec beaucoup de peine, au travers de ses altérations, le sens primitif de la donnée originale. Mais dans tout ceci il était sans doute guidé à la p

117.

par un attachement d'enfance au sanctuaire de ses ancêtres, par l'amour-propre du Koreyschite qui voulait limiter la prééminence au temple de sa tribu et même l'augmenter encore en en faisant le centre terrestre de sa religion, et aussi par un calcul habile qui lui faisait accepter et consacrer des usages religieux qu'il n'eût pas eu la force de déraciner. Peut-être aussi avait-il été déjà précédé dans cette voie d'interprétation des traditions et du culte de la Kaabah, tendant à le transformer tout en le conservant, par l'école des hanafes, qui s'efforçait sous l'action des idées juives et chrétiennes de convertir en monothéisme la religion des Arabes, école dont il continuait et développait l'œuvre avec tout le prestige que lui donnait la qualité de prophète qu'il était s'attribuer et qu'aucun d'eux n'avait eu l'audace impie de revendiquer.

De premier rang des altérations systématiquement introduites dans tout ce qui se rapportait au culte de la Mecque pour en dissimuler l'origine et le caractère forcément idolâtriques, je suis porté à mettre le nom même de بيت الله donné à la Kaabah. Il me semble une transformation musulmane d'un nom plus ancien qui aurait été بيت الله ou بيت الله, simple désignation de l'idée de « temple », de « maison divine », indépendamment de toute notion de person-nage spécial d'Allah, ou qui peut-être aurait été en rapport avec la pierre sacrée qui y faisait le principal objet du culte. Il est bon en effet de se souvenir ici du nom de Baïluros ou Baïlurius que les écrivains grecs disent avoir été donné dans une notable partie de l'Asie aux pierres sacrées (Sanchoniath. p. 30, ed. Orélli; Damasc. ap. Phot. Biblioth. p. 1067, 1062 et 1063; Hierogl. et Etymol. Magn. v. Baïluros). Pendant longtemps on n'a signalé la forme sémitique originale de ce nom que dans le passage de la Genèse (XXVIII, 12-19) où Jacob consacre la pierre sur laquelle il a eu la vision mystérieuse en appelant le lieu 785 572. Mais j'ai retrouvé une seconde fois et plus directement cette forme (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 1868, p. 319) sur quelques médailles de Val, roi d'Edesse, contemporain des Antonins (Numismatic chronicle, t. XVIII, pl. 1, n. 1-3); on y voit d'un côté la tête du roi avec la légende en syriaque estranghelo ܠܠܐ ܕܠܐ « le roi Val », et de l'autre un temple, au fronton décoré d'un astre rayonnant, dans l'intérieur duquel est une pierre posée sur un autel, avec la légende, également en estranghelo, ܠܠܐ ܕܠܐ. Dans ces deux exemples le nom

de « demeure du dieu » s'étend de la pierre sacrée elle-même au lieu saint qui la renferme; rien d'étonnant à ce qu'il en fût de même dans le بيت الله de la Mecque.

En tous cas la fameuse « pierre noire », الحجر الأسود, est certainement, comme tous les érudits l'ont déjà reconnu, le pivot de l'ancien culte idolaïque de la Kaabah. Son nom traditionnel rappelle tout de suite à l'esprit « les sept pierres noires », , bétyles personnifiant les sept planètes (voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions, 1868, p. 318-322), qui étaient adorés dans le principal temple de la ville d'Uruk en Chaldée (W. A. I. II, 50, recto, col. 1, l. 20; cf. verso, col. 1, l. 37). Cette couleur noire est, du reste, celle que l'on indique presque toujours pour les bétyles et pour les autres pierres brutes qui étaient dans les temples l'objet d'un culte divin. Elle était en effet la marque de leur origine ignée et sidérale, les pierres sacrées de cette catégorie étant considérées comme descendues du ciel. Les fragments de la version de Panchoniaton par Philon de Byblos (p. 36, col. Orati) et le texte de Damascius (ap. Phot. Biblioth. p. 1047) le disent formellement, et les travaux de nombreux érudits ont mis ce fait en pleine lumière (Falconnet, Dissertation sur les bétyles, dans les Mém. de l'Acad. des Inscriptions, t. VI, Münster, Weber; die von Himmel gefallene Steine, Copenhagen, 1805; Dalber, Ueber Meteor. Cultus der Alten, Heidelberg, 1811; Boettiger, Ideen zu Kunstmythologie, t. II, Ch. Lenormant, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 240; Nouvelle galerie mythologique, p. 56 et suiv.). Aussi la plupart du temps les bétyles placés dans les temples étaient-ils de véritables aérolithes, dont la chute avait été observée, comme la pierre que Pindare vit tomber et qu'il consacra à la Mère des dieux (Schol. ad Pyth. III, v. 137); comme la fameuse pierre de Pélinunte (Maas. Par. l. 18; Ét. div. XXIX, 11; Appian. VII, 56; Herodian. I, 11; Ann. Marcell. XXII, 22); comme celle du Zeus Karios de Sélaucie (voy. Ch. Lenormant, Nouvelle galerie mythologique, pl. VIII, n° 13), dieu commun à beaucoup de pays de la Syrie et dont le nom, sous sa forme originale révélée par les inscriptions assyriennes et nabatéennes (Do Yagä', Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Haouran, n° 5; Ép. nabatéens, n° 4), יָגָא, et fournie à une date bien plus ancienne par les textes cunéiformes (Prisme A d'Assur-bani-pal, col. 7, l. 118; W. A. I. III, 23) dans le nom de la ville de Xirata-Qasai, , au pays d'Edom, , Edume — ce qui prouve; remarquons le en passant que le regrettable docteur Ch.

119

deux (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XVIII, p. 631) a eu raison d'identifier 𐤀𐤁𐤏 avec le dieu iduméen 𐤀𐤁𐤏, cité par Josèphe (Ant. Jud. XV, 7, 9)⁽¹⁾ dont le nom 𐤀𐤁𐤏, dis-je, paraît devoir être tiré de la même racine que l'hébreu 𐤀𐤁𐤏, præcidit, abrupit, et que le syriaque ܐܒܝܢ, freget, faisant ainsi allusion qui accompagne et précède de quelques secondes la chute de tout aérolithe. M. Michel de' Roti, dans les Annales de l'Institut de Correspondance Archéologique pour 1867, a établi que l'on regardait aussi comme bétules et que l'on environnait d'un culte à ce titre les bûches de pierre polie remontant aux premiers âges de l'humanité, dont l'origine était dès lors oubliée et que la superstition populaire croyait tombées avec la foudre; c'est à ce genre d'objets que s'applique de la façon la plus caractérisée le passage de Pline (Hist. nat. XXXVII, 9, 51) sur les betuli. Enfin on attribuait, par suite des mêmes idées, une origine céleste à certaines pierres consacrées de temps immémorial comme images des

(1) Cette appellation divine 𐤀𐤁𐤏 ou 𐤀𐤁𐤏 entre en composition dans le nom d'un Iduméen qui a laissé sa signature parmi les prosélytes des dévots du sanctuaire d'Apollon à Gyrene (Pacha, Voyage dans la Macédoine et la Libyenne, pl. LXIV; Cop. inser. grec. n° 5149):

ΚΟΣΒΑΡΑΚΟΣ

ΜΑΛΙΧΟΥ

ΙΔΟΥΜΑΙΟΣ

Κοσβάρακος (𐤀𐤁𐤏𐤁𐤏) Μαλίχου (𐤀𐤁𐤏𐤁𐤏) Ἰδουμαῖος.

L'antique 𐤀𐤁𐤏, le dieu aérolithe, devient, dans les superstitions populaires et poétiques que les Arabes musulmans ont conservées, 𐤀𐤁𐤏 ou 𐤀𐤁𐤏, sage suivant les uns, démon suivant les autres, qui déploie son arc dans le ciel et lance quelquefois ses flèches sur la terre (Kosegarten, Chrestomath. p. 163); car le phénomène météorologique que nous appelons l'arc en ciel est pour les Arabes « l'arc de Qozah, » قوس قزح. Voy. du reste sur ce personnage fantastique les passages rassemblés par M. Luch, qui a prétendu le retrouver sous la forme 𐤀𐤁𐤏 dans les inscriptions sémitiques, dans un passage où la mention est pour le moins extrêmement douteuse (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 200 et suiv.).

Quant au rapprochement proposé par M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 105) entre 𐤀𐤁𐤏 et le dieu arabe 𐤀𐤁𐤏 (Diander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 504), j'ai grand peine à y croire.

divers, bien qu'elles ne fussent réellement ni des aéroolithes, ni des prétendues « pierres de foudre », mais par ce que quelque particularité lumineuse y plaisait attacher une notion de nature surnaturelle. Telle était l'émeraude colonnade du temple de Melqorth à Eys (Hérodote II, 44), que les fragments de Sanchoniathon (p. 36, ed. Bralli) désignent comme un astre tombé du ciel, à posséder, à l'égal, et relevé par Astarté.

C'est là un des aspects les plus importants de ce culte des pierres, qui joue un si grand rôle dans toutes les religions de l'antiquité et particulièrement dans les religions sémitiques, culte qu'un curieux passage de la « Vie du Prophète » par Ben-Hischam montre avoir été général chez les tribus arabes et rattache à la dévotion centrale de la Kaaba, tout en en donnant une explication inadmissible (voy. Savary, Vie de Mahomet, p. 172, Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 197).

Parmi les pierres adorées comme divines il faut distinguer trois classes, dont le caractère sacré tenait à des idées différentes, tout en ayant en commun la notion de la présence de la divinité dans la pierre (sur ce dernier point, voy. Ch. deauxmont, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 283):

1° L'aéroлите, dont je viens de parler.

2° La pierre conique, emblème de la réunion des deux sexes, et qui, par suite, symbolisait tantôt un dieu, comme le Zeus Milichios de Sicione (d'après De dea Syg. 16, cf. Prelliger, Ideen zur Kunstmythologie, t. II, p. 125) et l'Apollon Agnion d'Ambrosie (Pellerin, Médailles de peuples et de villes, t. I, pl. XXI, n° 1; Gerhard, Griechische Mythologie, t. I, p. 285) dans les pays helléniques, comme en Syrie, suivant toutes les vraisemblances, le 𐤂𐤓 ou 𐤂𐤓𐤕 du grand temple de Palmyre (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 85), tantôt une déesse, comme l'Astarté de Paphos (Tacit. Hist. II, 3, Philostrate, Vit. Apollon. Eys. III, 59, Marim. Eys. Dissert. VIII, 8, Serv. ad Virgil. Æneid. I, v. 270, voy. Müntzer, Der Tempel der Himmlischen Götter zu Paphos, Copenhague, 1824, in-8°, Guignaut, La Vénus de Paphos et son temple, à la fin du tome IV de la traduction de Tacite par Buonoux; et ma Monographie de la Voie Sacrée Éleusinienne, t. I, p. 360-362), celle de Golgos (Colonna, Ceccaldi, Revue archéologique, nouv. sér. t. XXII, p. 367 et 368), celle d'Alia Capitolina (de laur, Recherches sur le culte de Vénus, pl. XV, n° 9), la Tanith de Carthage (Gesenius, Monumenta phoenicia, pl. XXIII et XXIV, Hamaker, Dict.

philologico-critica monumentorum aliquot punicorum nuper in Africa repertorum interpretationem exhibens, pl. I, n° 1-4), la déesse à laquelle était consacré le Giganteja du Gorzo (da Marmora, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 10 et suiv.; Mon. inéd. de la sect. franc. de l'Inst. Arch. pl. II, o, o' et o''), et même l'Uphradite, évidemment d'origine phénicienne, de quelques localités de la Grèce (Dodwell, Tour in Greece, t. I, p. 34 et suiv.; et ma dissertation sur La légende de Cadmus et les établissements phéniciens en Grèce, p. 48 et 51). des simulacres coniques que je viens de rappeler étaient façonnés de main d'homme, mais il arrivait aussi que la même forme, plus ou moins exacte, était naturellement celle d'aérolithes, dont le caractère symbolique et sacré se trouvait par là doublé (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104). Tel était le cas du Zeus Saisios de Séleucie (Thionnet, Descr. de méd. ant., Séleucie et Piérie, n° 891 et suiv.), des pierres noires dites divines, lepidas qui divi dicuntur, adorées à Laodicee de Syrie (Amproid. Héliogabal.), et de celle d'Emèse, appelée Elagabalus, לַבַּל הַלֵּל (Herodian. V, 3, 10; Plin. Hist. nat. XXXVI, 8; Cohen, Monnaies des empereurs romains, t. I, Elagabale, n° 116-119, 126-129, 155). Le culte de la pierre conique était étroitement lié au culte du dieu-montagne, très développé en Syrie; la pierre était comme un diminutif de la montagne, dont on ramenait aussi la forme au type du cône (voy. De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104 et suiv.).

3° La pierre dressée et plus ou moins grossièrement équarrie, qu'on retrouve à l'origine de toutes les religions. En Grèce nous avons en ce genre la pierre que l'on donnait à Hyetté, en Béotie, pour une antique image d'Hercule (Pausan. IX, 24, 3), le Zeus Saisios de Tégée d'Arcadie (Pausan. VIII, 48, 4), et les trente pierres qu'on adorait à Pharae sous le nom de divinités et qu'on voyait auprès de la statue d'Hermès (Pausan. VII, 32, 2), pierres à propos desquelles Pausanias affirme que les plus anciens simulacres des Grecs rentraient dans ce type. Chez les Nabatéens c'est sous la forme d'une pierre noire équarrie, haute de quatre pieds et large de deux, que Dufarès était honoré dans le grand temple de Pétra (Suid. v. Dufarès; Maxim. Tyr. Diuert. VIII, 8), et notre ami Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 121) a très-ingénieusement conjecturé que la pierre de forme semblable avec dédicace au dieu לַבַּל הַלֵּל qu'il a découverte à Oumm-el-djemal (Syrie

centrale, Inscriptions sémitiques, Textes nabatéens, n° 9) devait être une idole faite à l'image de celle du temple central de Pétra. Il voit également une idole de la déesse 𐤎𐤋𐤍 dans la pierre de Salikhat (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Textes nabatéens, n° 6), qui présente la même forme, et en effet dans le Hedjaz la même déesse, sous le nom de ٱللَّات, était vénéralisée dans son sanctuaire principal de Tayff sous la figure d'une pierre blanche de forme rectangulaire (voy. Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 480), tandis que les Égyptiens l'hésitaient dans le palmier ٱلْأَوَاك (Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 481). Les simulacres composés d'une pierre rectangulaire dressée étaient très multipliés chez les Arabes, comme nous l'attestent Hérodote (II, 8), Hésiode de Tyr (Dissert. VIII, 8) et Clément d'Alexandrie (Protrept. IV, 46). Un nom particulier les désignait, celui de ٱلْحِجَاب, et les auteurs musulmans nous apprennent qu'en même temps que les pierres de ce genre étaient des images divines on égorgeait quelquefois dessus les victimes ou du moins on les arrosait de leur sang (voy. les passages rassemblés par Pococke, Spec. hist. Arab. p. 102). Cet usage est, du reste, déjà décrit par Hérodote (II, 8), et Porphyre (De abst. carn. II, p. 203) dit : « les Arabes de Duma chaque année sacrifiaient un enfant et l'enterraient au pied du cippe qui leur servait de simulacre divin, » καὶ Δουμᾶλοι δὲ τὴν Ἀραβίαν καὶ τὸν ἑὸς ἑταῖρον ἐκτορ πᾶσι, ὅν τινα βωμὸν ἐλάτουν, αὐτοὺς χερσὶν αὐτοῦ θοάων. Un vieux vers arabe (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 102; Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 500) dit :

حَلَفْتُ بِمَآيِرَاتٍ حَوْلَ عَوْضٍ وَأَنْصَابٍ تَزْكُنُ لَدَى السَّعِيرِ

« J'ai juré par le sang qui découle sur Awz et par les pierres sacrées qui entourent « Souaïr. » On arrosait de même du sang des victimes les arbres sacrés et les idoles anthropomorphiques (Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 488 et suiv.).

Quelques unes des pierres de cette catégorie se recommandaient à l'attention par des particularités merveilleuses, comme celle qu'en VI^e siècle Antonin le Martyr (Itin. 38) vit encore adorée sur le mont Horeb par les Sarrasins du voisinage comme le simulacre d'une divinité évidemment lunaire : In parte ipsius montis habent Sarraceni idolum suum positum marmoreum, candidum tanquam nivem. Ibi etiam permanet sacerdos eorum indutus dalmatica et pallio

lasc. Quando venit tempus festivitatis ipsorum, praecurrente luna, antequam aegre
dicatur luna ad festum illorum, incipit marmor illud mutare colorem; mox luna
introierit, quando caeperint adorare idolum, fit marmor illud sicut fip. Completo
tempore festivitatis, revertitur in pristinum colorem, unde omnino omnes mi-
-rati sumus.

A la classe des simulacres dont je viens de parler il faut encore rattacher certains rochers adorés par des tribus arabes parce qu'ils reproduisaient naturellement la forme de la pierre levée et parallélogrammatique. Tel était celui auquel on donnait le nom de جبل dans les environs de Djeddah (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 101; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 498) et qu'adoraient les Benou. Melakhan de la race de Kinanah. Tels étaient aussi le rocher situé dans la ville de Qodaid, entre la Mecque et Médine, où les gens d'Aus et de Khazradj reconnaissaient la déesse Elas (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 242; t. III, p. 269; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 496 et 497), et le rocher du mont Adja, dans le Hedjd, que les Benou-Lay, d'après le témoignage formel de Qazwini, environnaient d'un culte comme étant le simulacre de leur dieu yelo (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 501).

Entre ces différentes classes de pierres sacrées, on n'est pas embarrassé pour déterminer celle à laquelle appartient la « pierre noire » de la Kaabah. C'est, comme je l'ai déjà dit plus haut, un bétyle aërolithique. Elle n'a aucune des deux formes symboliques du cône et du parallélogramme. La tradition constante des Arabes, sur laquelle j'aurai à revenir plus loin pour en relever certains détails précieux, est qu'elle est descendue du ciel (voy. à ce sujet Burckhardt, Voyage en Arabie, t. I, p. 218 de la traduction française; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 171). Et ceci est pleinement confirmé par l'éminent voyageur Burton. Voici en effet ce qu'il dit de la « pierre noire » d'après l'examen qu'il a pu en faire, déguisé en hadji (Personal narrative of a pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 158: « Moslems agree that it was originally white, and became black by reason of men's sins. It appeared to me a common aërolite covered with a thick shaggy coating, glossy and pitch-like, worn and polished. Dr. Wilson of Bombay showed me a specimen in his possession, which externally appeared to be a

black slag, with the inside of a bright and sparkling greyish-white, the result of admixture of nickel with the iron. This might possibly, as the learned Orientalist then suggested, account for the mythic change of colour, its appearance on earth after a thunderstorm, and its being originally a material part of the heavens. Kuthb-el-Din expressly declares that, when the Karanitah restored it after twenty-two years to the Meccans, men kissed it and rubbed it upon their brows, and remarked, that the blackness was only superficial, the inside being white. »

Dès lors, et par la comparaison avec le caractère essentiel du culte rendu par les populations sémitiques aux autres pierres de la même catégorie, nous ne devons pas hésiter à considérer la « pierre noire » comme ayant été à l'origine tenue pour l'image ou plutôt la manifestation d'une divinité sidérale. Mais quelle était cette divinité ? C'est ce qu'il faut maintenant rechercher.

Ici nous rencontrons d'abord le célèbre passage de Schahrestâni (p. ۴۳۱ de l'édition de Carclon, t. II, p. 335 de la traduction de Th. Haarbrücker), qui combat le dire des ennemis de l'islam, prétendant que la Kaâbah était originellement un temple élevé à la planète Saturne (كوكب) en vertu des règles de l'astrologie (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 173; Diander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 496). On a jusqu'à présent attaché une très grande importance à ce passage, et tous ceux des érudits qui ont admis l'origine purement idolâtrique du culte de la Mecque s'en sont tenus à l'opinion que fait connaître, en la réfutant d'une manière fort peu satisfaisante, le fameux docteur musulman. Je crois que sa valeur est beaucoup moindre qu'on ne l'a cru, et que si le récit en question avait raison de présenter le culte de la Kaâbah comme primitivement tout sidéral, il n'en définissait pas exactement l'objet réel. Et d'abord je ne puis admettre qu'il y ait là une vieille tradition venant de l'Arabie, présentant par conséquent un caractère d'authenticité suffisant. Les ennemis de l'islam dont Schahrestâni combat le dire sont certainement les Guebres ou Parsis, dont il avait eu l'occasion de connaître les doctrines dans la patrie même. L'attribution primitive de la Kaâbah au culte de la planète Saturne se rattache à tout un système sur les sept temples antiques consacrés à

chacune des sept planètes dans l'Inde, dans l'Iran et dans l'Arabie, que Schak-
-restân expose tout au long et qui est essentiellement parsi. D'ailleurs d'autres
documents nous présentent encore cette affirmation dans la bouche des Guèbres. de
Dabistân leur fait dire que la « pierre noire » de la Kaabah est l'image de
Kairân ou Saturne (t. I, p. 49 de la traduction anglaise de David Shea et Antho-
-ny Troyer), et dans un autre endroit que la Kaabah fut bâtie en l'honneur
de cette planète par Mahabad, qui y laissa, entre autres reliques, la « pierre noire »
(t. I, p. 47). Ramené ainsi à être une simple affirmation d'une secte religieuse
d'origine de l'Arabie et peu en état de posséder des traditions bien précises sur
les antiquités de cette contrée, l'opinion que combat l'écrivain du VI^e siècle de
l'égire n'a pas beaucoup plus d'autorité que celle par laquelle, suivant Wilford
(Asiatic researches, t. III), certains docteurs jivaïstes de l'Inde prétendaient expliquer
au moyen de leur religion le culte de la Kaabah et de la « pierre noire. » « The
Hindus, dit-il, declare that the Black Stone at Mokshesha, or Moksha-shtana
(Meccah), was an incarnation of Moksheshwara, an incarnation of Shiva,
who with his consort visited El-Hejaz. When the Kaabah was rebuilt, this emblem
was placed in the outer wall for contempt, but the people still respected it. »

J'ajoute que si l'on trouve le culte du dieu de la planète
Saturne fort développé chez les Sémites du Nord et principalement chez les
Assyriens, sous le nom de Kairân, כַּיְרָן dans la Bible, كَيْرَان dans les
documents arabes, כַּיְרָן dans les textes syriaques (Amos, V, 26; S. Ephrem,
t. II, p. 458; voy. Jesenius, Commentar über den Jesaja, t. II, p. 344, et mon Essai
de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 124 et 373), et celui
de ܟܝܪܐܢ ܕܝܪܐܝܢ, « Bel l'ancien » (Barda Syriac: Damasc. ap. Phot. Biblioth.
242, p. 343, ed. Bekker. — Bardasir: Alex. ap. Phot. Biblioth. 72, p. 39, ed. Bekker,

(1) L'existence d'un dieu de ce nom chez les Syriens ne saurait faire un doute, mais,
quoiqu'en ait dit Césaire et quoiqu'en aient cru d'après lui les érudits modernes, il
était absolument inconnu à Babylone.

Quant au prétendu Baal-Chon de Movers, il n'a jamais existé. Les formes originales des
noms babyloniens où le savant professeur de Breslau croyait le trouver, contiennent
toute autre chose, et il faut désormais le faire disparaître des études de mythologie
orientale.

Ælian. Var. Hist. XIII, 3. — Voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 286 et suiv.; Arnold-son, Die Sabier und der Sabismus, t. II, p. 275), s'il s'est maintenu jusqu'à très tard chez les payens de Harrân (Arnoldson, Die Sabier und der Sabismus, t. II, p. 40, 275; 382 et suiv.; 446; 516; 609; 671 et suiv.), on n'en discerne aucune trace chez les Arabes, qui considéraient cet astro comme le plus funeste de tous. Les noms propres des inscriptions sémitiques révèlent, il est vrai, un dieu יד (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 442), mais nous ne savons rien de sa nature et il est très douteux que son nom doive être identifié à celui de יד ou כיון.

Je laisse donc de côté pour le moment le renseignement recueilli par Schahrestani, en me réservant pourtant d'y revenir un peu plus tard et de rechercher si nous ne trouverons pas moyen de le concilier avec les faits plus précis que nous aurons pu puiser ailleurs. Car il est curieux de remarquer que les Sabiens de Harrân, s'il faut en croire ce que rapportent Dimeschgi (Arnoldson, Die Sabier und der Sabismus, t. II, p. 383) et Norayri (Ibid. p. 516) d'après Masoudi, prétendaient également que la Kaâbah avait été à l'origine un temple de la planète Saturne.

C'est notre savant ami Melchior de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 131) qui a le premier indiqué la voie à suivre pour arriver à la détermination de l'ancien culte païen de la Kaâbah. « La divinité cachée sous la grossière figure de l'œrolithe de la Mecque, dit-il, ne paraît pas avoir été un dieu mâle solaire, comme Thousara ou Gabal, mais plutôt une déesse planétaire comme Alath; elle devait symboliser la planète Vénus. A l'appui de cette opinion, je citerai un curieux passage inédit de Nicetas Choniates (reproduit en note à la page 5 C de l'édition d'Anne Comnène préparée par M. Miller pour le Recueil des historiens des Croisades), dont je dois la communication à l'obligeance de M. Miller⁽¹⁾ d'ici.

(1) Voici, du reste, ce fragment, tiré du Ὀρθοδοξίας ἀπολογία de Nicetas Choniates, tel que M. Miller veut bien aussi me le communiquer avec une obligeance pour laquelle je la prie d'agréer ici tous mes remerciements.

« Nicet. Choniat. Thesaur. cod. gr. Flor. XXIV, plut. IX, fol. 259, r. : Ἀναδεχάμενος

-orien byzantin, décrivant par où - dire le sanctuaire de la Mecque et les céramo-
-nies musulmanes, y compris les exercices des derviches tourneurs, dit : Ἐν ᾧ पास
κεῖσθαι μέγαν λίθον μέγαν ἐκλύπασμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα. Μιχαὴς se
trompe évidemment en avançant que la « pierre noire » portait l'image d'Aphro-
-dite ; mais il traduit à la manière une tradition encore vivante au XIII^e siècle,
tradition d'après laquelle la pierre aurait été le symbole de Vénus. Cette tradition
s'accorde trop avec ce que nous pensons de la nature s'idéale des divinités arabes
pour que nous hésitions à l'adopter. »

Tout en embrassant pleinement la manière de voir de
M. de Vogüé et en rendant hommage à l'ingénieuse finesse critique qui lui
a fait tout de suite reconnaître la valeur exceptionnelle du renseignement
fourni par Michas Choniates, j'ai quelques observations d'une certaine
importance à faire sur plusieurs points de ce que dit ici le savant acadé-
-micien que les préoccupations nouvelles de la politique et de la diplomatie
n'enlèveront pas, j'espère, trop longtemps à la science.

C'est à tort qu'il entend, dans la phrase grecque qu'il ci-
te, ἐκλύπασμα τῆς Ἀφροδίτης par « une image d'Aphrodite. » Le vrai sens
de cette expression et le modèle que l'écrivain byzantin a imité sans aucun doute
en se servant d'un tel terme, se retrouvent dans le passage où Plutarque (*De
flamin.* p. 756, ed. Reiske.) parle de la pierre sacrée trouvée dans le fleuve Sa-
-garis, où l'on voyait l'empreinte de la mère des dieux, εὐρίσκεται γὰρ ἰεθύπασ-
-μῶν ἐχὼν τὴν Μητέρα τῶν Θεῶν. Falconnet (*Mém. de l'Acad. des Ins.* t.

καὶ αὐτὸς τὸν εἰς τὸ Μέγε οἶκον τῆς προσευχῆς, ἐν ᾧ पास
λίθον μέγαν ἐκλύπασμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα, ὑμᾶσθαι δὲ τοῦτον ὡς ἐκάρωθεν
αὐτοῦ τῇ Ἁγῇ ὁμολογῶντος τοῦ Ἀβραάμ, ἢ ὡς αὐτῷ τὴν ἀμνημον προσηγῶντος
ὅτι τὸν Ἰσαὰκ ἐμελλε εἶναι. τοὺς δὲ εἰς προσευχὴν ἐκὼ ἀπιδόντας μὲν μίαν
αὐτῶν χεῖρα πρὸς τὸν λίθον ἐκλύνειν, τῇ δὲ ἑτέρᾳ τὸ οὖς κατέχειν τὸ ἴδιον,
καὶ οὕτω κυκλοθερῶς εὐλοῖς περιφέρειν ἕως ἂν πέσωσι ἐκκοδινιάσαντες. Et
infra : Ἀναδραμεῖσθαι τοὺς προσκυνοῦντας τῷ πρωτῷ ἄλφω ἥγουν τῷ ἑωρότῳ
καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ ἣν καλεῖται τὸν Ἀραβῶν φῶσσαν Χαβάρ ὀνομάζουσαι,
τοῦτο μὲν μέγα δόξεν. »

XXIII, p. 213 et suiv.) a expliqué le passage de la manière la plus heureuse en montrant qu'il s'appliquait à un de ces accidents naturels dans la forme de certaines pierres qui les faisaient rechercher des curieux d'autrefois sous le nom d'hystérolithes. Il est certain qu'on observait avec soin les aérolithes considérés comme divins et que les dévots y interprétaient comme des marques symboliques caractérisant la divinité cachée sous cette enveloppe les saillies ou les cavités que présentait leur surface. Ainsi Hérodien (V, 3) nous parle de certaines saillies et empreintes qui existent sur la pierre adorée à Émèse, ἐξοχὰς καὶ ὕψους βραχεῖας καὶ ὑπὸ τοῦ δαυλίου, et ce qu'on voyait dans ces marques nous est expliqué (voy. Ch. Lanormant, Rev. numism. 1843, p. 273 et suiv.) par le célèbre auteur de l'empereur Uranus Antoninus (Rev. numism. 1843, pl. XL, n° 1) où est représentée la pierre conique du dieu Élagabale, avec la figure du α très très nettement déterminée à sa base. L'ἐξοχὴ καὶ ὕψους sur la pierre de la Kaabah est certainement une marque du même genre, comme l'a compris Anne Comnène (Aléxiad. X, p. 284), qui, en rendant le même fait dans un grec d'une élégance recherchée, emploie le mot même de Plutarque et d'Hérodien, ὑψος. Et ceci devient un trait caractéristique et topique qui ajoute par son exactitude à la valeur du témoignage conservé par l'historien byzantin. La fameuse « pierre noire » présente en effet à sa surface, même dans l'état d'usure où l'ont réduite les attouchements et les baisers de milliers de fidèles chaque année depuis tant de siècles, des saillies en forme de muscles (c'est l'expression même d'Ali-Bey) séparées par des sillons d'une certaine profondeur, qui correspondent parfaitement à ce que désignaient en pareil cas pour les Grecs les mots ὑψος et ἐξοχὴ καὶ ὕψους, et auxquelles l'antique dévotion idolâtrique n'avait pu manquer d'attribuer une signification de symboles. C'est cet aspect de la surface de la « pierre noire » qui avait fait croire à Burckhardt (Voyages en Arabie, t. I, p. 182 de la traduction française) qu'elle se composait en réalité « d'une demi-douzaine de petites pierres de dimensions et de formes différentes, bien jointes ensemble par une quantité de ciment », opinion démentie par l'examen plus attentif du capitaine Burton (Pilgrimage to El-Medina and Meccah, t. III, p. 161). Il est représenté dans le dessin de la planche LV de l'Atlas des voyages d'Ali-Bey, que son exacte concordance avec les descriptions de Burckhardt et de Burton doit

faire regarder comme tout à fait authentique.

Les enseignements sur les cérémonies du pèlerinage de la Mecque contenus dans le passage en question de Nicéas Choniates ne sont, du reste, point isolés dans la littérature byzantine, ni aussi originaux qu'a semblé le croire M. de Vogüé. Mais bien loin de diminuer leur valeur, cette circonstance me paraît l'augmenter beaucoup. Il est facile, en effet, de s'assurer qu'ils sont tirés presque textuellement du long chapitre relatif à l'islamisme dans le grand ouvrage apologetique du moine Euthymius le Zygabénien, chapitre dont Sylburg a publié le texte dans ses Saraconica. Euthymius écrivait près d'un siècle avant Nicéas Choniates et 70 ans avant Schabrestani. Son livre a été traité fort sévèrement par Reland, et depuis lors on a presque absolument cessé de le lire, le considérant comme un tissu d'erreurs grossières. Je crois qu'un tel jugement doit être révisé, et l'étude attentive que j'en ai faite me conduit, au contraire, à y attacher un grand prix.

Et d'abord il me semble qu'en parlant comme il l'a fait de l'œuvre d'Euthymius, Reland a eu surtout en vue les conséquences erronées que beaucoup de gens de son temps en tiraient sur les doctrines fondamentales de la religion musulmane. Il me semble également qu'il n'a pas bien compris le but que poursuivait le moine byzantin. Certainement si Euthymius avait eu la prétention de faire un exposé complet et impartial des croyances prêchées dans le Coran, il y aurait bien mal réussi. Mais son livre n'est pas un exposé de ce genre, tel qu'on en concevrait aujourd'hui le plan, même comme point de départ d'une réfutation; c'est une œuvre de polémique, où l'auteur a moins voulu combattre le fond des doctrines de Mahomet qu'ébranler la foi des musulmans par une voie détournée, en sapant la vénération attachée au centre de leur religion et en montrant dans le culte de la Kaabah un culte idolâtrique de la nature la plus grossière, conservé intact malgré la prétention de Mahomet à avoir fait disparaître toute idolâtrie. Telle était l'attitude que l'Eglise grecque avait prise depuis longtemps déjà dans la polémique contre l'islamisme; St Jean Damascène en avait le premier donné l'exemple, tout bien instruit qu'il était de la doctrine musulmane par son séjour à la Cour des Khalifes. C'est cette méthode qui a inspiré les anciens anathématismes grecs que devaient prononcer ceux qui

abjuraient l'islamisme et dont Sylburg a également publié le texte, anathématismes dont le livre d'Euthymius n'est pour ainsi dire que le développement. Il y avait bien quelques personnes qui trouvaient que cette forme de polémique n'était pas la bonne et ne touchait pas assez au fond des choses (voy. les notes de Sylburg à la p. 183 de ses *Saracenica*); ainsi, d'après Nicetas Choniates, l'empereur Manuel Comnène aurait voulu changer les anathématismes comme n'emportant pas une négation suffisante de la doctrine essentielle des musulmans et demandait que les convertis à la foi chrétienne déclarent plutôt en abjurant renoncer *ἡμῶν τοῦ Μωάμετ*. Mais l'ancien usage l'emportait; on continuait à suivre la même ligne polémique, et Euthymius ne s'en est pas écarté.

Seulement il l'a fait avec une très réelle connaissance du sujet dont il parlait. Il n'y a pas moyen de douter en le lisant qu'il ne sût l'arabe et qu'il n'eût étudié directement le Coran, fait unique parmi les Byzantins, chez lesquels on ne trouve trace de rien de pareil à ce que fut en Occident le travail de polémique savante contre l'islamisme, prenant pour point de départ une traduction bien faite du Coran, qui s'opéra sous l'impulsion de Pierre le Vénérable. Euthymius, à propos du texte attribué aux anges par la croyance populaire des Arabes, traduit les versets 151 et 155 de la sourate XXXVII. Son erreur assez bizarre, déjà relevée par Reland (*De relig. Mohammed. §. 3*), sur l'idée que Mahomet se figurait de la forme de Dieu, tient sans aucun doute possible, comme l'a reconnu Reland, à un contre-sens sur une des expressions de la sourate CXII. Ailleurs (p. 15) il parle des deux éminences sacrées de Safah et Marwah, et dans les expressions dont il se sert, *καὶ δὲ οὗτοι ὁρῶμεθα βῆταβα, τοῦ Ἰαρά* (l'édition de Sylburg porte ici *Ἰελῖαρά*, mais j'ai corrigé d'après la p. 78 où on trouve plus correctement écrit *Ἰαρά*) *καὶ παρὸν, ἐκ τῶν οὐρανόθεν ἔντα δέξαι τοῦ Οὐοῦ*, les mots *ἐκ τῶν οὐρανόθεν τοῦ Οὐοῦ* sont littéralement traduits des mots *من السماء* du verset 153 de la sourate II.

Euthymius connaît donc le Coran dans son texte original. Il ne se montre pas moins au courant de traditions et d'expressions consacrées par l'usage chez les musulmans, bien qu'elles ne se trouvent pas dans le livre sacré. Ainsi il appelle la « pierre noire » (p. 15) *ὁ δὲ οὗτος τοῦ βραχμάρι*, c'est à dire « la pierre de la bénédiction », *ἡ βῆτα*, expression qui se retrouve dans les anathéma-

-tismes, et Pococke (*Spec. hist. Arab.* p. 117) a montré que c'est toujours cette idée de bénédiction, exprimée par un mot de la racine ج , que les écrivains musulmans attachent comme effet à l'acte de baiser la pierre de la Kaabah. Il étend à toute la Mecque la qualification de موضع يقدس بأنه مقام يقدس (p. 15), d'après le précepte qui ordonne aux croyants de prier la face tournée dans la direction de ce lieu et aussi d'après l'habitude qu'ont quelquefois les musulmans d'appliquer à la Mecque entière les désignations connues pour la Kaabah; ainsi le Marâsid dit: بيت الله الحرم . Euthymius enregistre les traditions relatives à la pierre vénérée à côté de la Kaabah sous le nom de أجرع , où les dévots qui visitent la mosquée font aussi une station; mais un homme qui n'a pas vu les lieux il la confond avec la « pierre noire » (p. 85) et en fait un seul et même objet, erreur que S^t Jean Damascène a commise le premier et que reproduit Nicetas Choniates, mais pour laquelle il ne faut pas se montrer trop sévère puisque des érudits modernes y sont tombés, entre autres les traducteurs anglais du *Dabistan*. Il y a plus, notre moine byzantin se montre au courant de traditions fort exactes sur les antiquités arabes et de remarques philologiques délicates, lorsqu'il fait, par exemple, que Bāxē , c'est à dire بكة , est la forme première du nom de la Mecque (voy. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 116), & Bāxē نحو & Māxē نحو Māxēx (p. 82). Il exprime même ce fait en citant (p. 15) un dire arabe dont la forme est fautive à restituer malgré l'altération que dans le manuscrit reproduit par Sylburg lui ont fait subir des copistes ignorants des langues orientales, Bāxē بكا , « Baklah est le nom de la Mecque. »

D'après tout cela, on semble-t-il, le témoignage d'Euthymius le Zygabénien est loin d'être méprisable, et ce qu'il dit de la « pierre noire » de la Kaabah (p. 85), reproduit par Nicetas Choniates, mérite d'être pris dans la plus sérieuse considération, d'autant plus que les détails qu'il donne sur l'aspect de la pierre concordent exactement avec la réalité des faits, attestée par les voyageurs modernes les plus dignes de foi.

Au reste, la tradition disant que Mahomet avait accepté sans modification dans le culte de la Kaabah et dans les usages religieux qu'il prescrivait à ses fidèles une série de vieilles pratiques idolâtriques de la religion des Arabes païens, pratiques se rattachant principalement à l'adoration de la planète Vénus, cette tradition,

dis-je, était fort ancienne parmi les Grecs de Byzance. Elle remontait au temps même où les musulmans firent leur première apparition sur les bords de l'Empire, et nous la trouvons mentionnée fort antérieurement à Euthymius. Au X^e siècle, Constantin Porphyrogénète, dans la biographie très courte, mais puisée à de bonnes sources et à des auteurs évidemment voisins des événements, qu'il consacre à Mahomet (*De administr. imper.* 14), dit en parlant des musulmans :

Προσεύχονται δὲ καὶ εἰς τὸ θεῖον Ἀρροδίην ἀόλεον, ὃ καλοῦσι Κουβάρ, καὶ ἀπαρωτοῦσιν ἐν τῇ προσευχῇ αὐτῶν οὕτως· Ἀλλὰ οὐὰ κουβάρ, ὃ ἐστὶν ὁ Θεὸς καὶ Ἀρροδίη. Τὸν γὰρ Θεὸν ἄλλὰ προσονομάζουσι, τὸ δὲ οὐὰ ἀπὸ τοῦ καὶ οὐρδέμου ἡλιάσι, καὶ τὸ κουβάρ καλοῦσι τὸ ἀόλεον, καὶ λέγουσιν οὕτως· ἄλλὰ οὐὰ κουβάρ. Cette donnée a été bien des fois copiée par les écrivains byzantins, y compris Euthymius le Zigabénien (p. 71); mais à chaque nouvelle reproduction, comme ceux qui la copiaient ne la comprenaient pas, la phrase arabe citée devient plus barbare et son interprétation plus inexacte. Déjà dans Théodoretus (t. I, p. 125, éd. de Paris) elle contient des choses tout à fait absurdes : Ἐχει δὲ ἡ δέξις τῆς μισαρᾶς αὐτῶν καὶ παμβεβήλου προσευχῆς οὕκος· Ἀλλὰ, ἄλλὰ οὐὰ κουβάρ ἄλλὰ. Καὶ τὸ μὲν ἄλλὰ, ἄλλὰ, ἐρμηνεύεται ὁ θεὸς, ὁ θεός· τὸ δὲ οὐὰ, μείζων· τὸ δὲ Κουβάρ, μεγάλη, ὅτι σελήνη καὶ Ἀρροδίη· ὅπερ ἔστιν οὕτως, ὁ θεός, ὁ θεός μείζων, καὶ ἡ μεγάλη, εἰς οὗν Ἀρροδίη θεός. C'est là pourtant que Michel Glycas (IV, p. 277, éd. de Paris) va chercher les renseignements sur le sujet : Ἀλλὰ καὶ τὴν Ἀρροδίην ἀπαρω-
-μένως εἰδόντες⁽¹⁾· καὶ θεῶν ἐκ τῆς προσευχῆς αὐτῶν, λέγουσι γὰρ οὕτως.

(1) A force de mal comprendre les témoignages dont j'essayais de déterminer l'origine et le véritable sens, c'était devenu en effet une croyance vulgaire chez les Grecs mal instruits du Moyen-Âge, que les musulmans adoraient Vénus. Anonym. p. Sylburg, *Saracenic* p. 70 : Πάσαι μὲν εἰδωλοδοξαζούσες καὶ τὴν παρ' Ἑλλήσιν Ἀρροδίην λεγομένην, λαμβάνει τὴν εἰδωλήν, προσευχόμενες, καὶ τὸν αὐτῆς ἀστέρα (λαύης γὰρ τὸν ἀστέρα τὸν εὐεπρότερον εἶναι μυθολογοῦσιν).... εἰς ἀρετὴν τῆς Ἀρροδίης θεὸν ἀνομαζούσες.

La même croyance erronée passa en Occident, et il est curieux de voir le même qui vers le VIII^e ou le IX^e siècle amplifia et interpolâ la vie de St Placide,

Ἀλλὲ, ἀλλὰ οὐὰ Κουβάρ ἐλὰ, τοῦτ' ἐστὶν· ὁ Οὐὸς ὁ Οὐὸς μὲν γὰρ, καὶ ᾧ μὲν γὰρ
 λγ, ᾧ βε σελύγγ, Ἀφροδίτῃ Διός.

En lisant ces derniers passages, on comprend facilement le mépris que les énormes erreurs philologiques qu'ils renferment inspirent à Rehd. Mais il ne paraît pas en avoir connu la source dans le texte de Constantin Porphyrogénète. Chez l'auteur impérial, à la différence de Léonius et de Glycas, nous n'avons aucune erreur de ce genre; le fait est présenté sous une forme très vraisemblable, le texte de la source parfaitement arabe, bien transcrit et traduit avec une complète exactitude philologique. Mais il faut maintenant essayer de bien nous rendre compte de ce qu'a réellement voulu dire Constantin Porphyrogénète ou l'auteur plus ancien qu'il a suivi.

écrite originairement par Gordien, confondre avec les Arabes d'Espagne de son temps les pirates Maures encore païens (Bollandist. Act. Sanctor. Octobr. t. III, p. 97 et suiv.; De Montalumbert, Moines d'Occident, t. II, p. 86) qui égorgèrent en 541 à Méxine le disciple de S^t Benoît, et faire appel à tous les souvenirs bibliques pour énumérer une série de divinités dont il attribue le culte à la fois à ces pirates et aux musulmans espagnols, regardés par lui comme de purs païens: Eodem tempore apud paganos qui in Hispania inhabitabant, Abdala, impiissimus Christi insectator et hostis, regnum administrabat. Hic christianae religionis culturam funditus de terra eradere, et Molochi templum et Luciferi culturam augere cupiens, centum navium expeditionem congregavit, et super eas quendam crudelissimum Agarenum, nomine Manucha, ducem praeficiens, contra Romanum direxit imperium, mandans ut civitates et castra igne cremaret, ecclesias destrueret, Christianos ad daemonum Molochi, Romyhan et Luciferi culturam compelleret, non contentus diversis suppliciis enecaret (Act. Sanctor. ordin. Benedict. t. I, p. 67 et suiv.). Malheureusement l'absence de tout texte plus ancien de cette biographie ne permet pas de discerner si le moine Gordien, compagnon de S^t Placide, donnait réellement quelques détails sur la religion des pirates par lesquels le saint avait été mis à mort, et si dans ces phrases il y a ou non des choses qui viennent de lui. Vous remarquerez que les deux noms d'hommes cités dans le passage sont arabes, mais ils peuvent malgré cela provenir d'une tradition exacte, car on a déjà relevé plusieurs indices très significatifs de l'infiltration

Il a certainement fait allusion à la prière du تكبير, c'est à dire à l'invocation faculatoire الله اكبر, par laquelle les musulmans commencent toutes leurs prières et à laquelle ils attachent une efficacité si miraculeuse. Mais dans cette invocation où se résume la foi strictement monothéiste de l'islam, les polémistes de l'Eglise grecque s'efforçaient de montrer encore un vestige d'idolâtrie, en soutenant qu'elle avait été substituée par Mahomet à une invocation analogue et donnant presque les mêmes syllabes, الله وكبار, en l'honneur d'Allah et de la planète Vénus, qui se récitait aux temps du paganisme dans les mêmes occasions et particulièrement au lever du jour, moment où les croyants disent en effet le takbir. C'était toujours le même procédé de polémique, et on l'employait si continuellement que dans les anathématismes à prononcer par les musulmans convertis, il y en a un, reproduit encore dans le serment de Nîkatas Choniates, qui mandait le takbir du matin, qu'on a appris au protétype à considérer désormais comme l'antique formule d'adoration à la planète Vénus ou كيار : Ἀναδεμαλίζω τοὺς τοῦ πρωῒντος προσκυνοῦντας ἀστέρας τοῦ Ἑωσπείρου καὶ τοῦ Ἡροδιῆος, ἢ τὴν κατὰ τὴν Ἀράβων γλῶσσαν Χαβίαν ὀνομαζομένην, τοῦ ἑλέ μὲν ἡμέρας.

La sourate CXIII du Coran, mal interprétée, pouvait aussi servir d'argument pour prouver que le Dieu de Mahomet était un dieu du matin.

On doit reconnaître que si le système polémique de l'Eglise orientale par rapport à l'islamisme était pleinement dans le vrai quand il s'agissait de la Kaaba et du caractère idolâtrique de son culte, en ce qui se rapporte aux insinuations relatives à la prière du takbir ce système se montrait de fort mauvaise foi. Il fallait torturer étrangement le sens des choses pour trouver une signification païenne à l'invocation الله اكبر, et en admettant la vérité de ce que disaient les écrivains grecs, Mahomet n'aurait fait là que ce que firent tant de fois les apôtres du christianisme pour déraciner des habitudes

d'un élément arabe dans la population du Nord de l'Afrique avant la conquête musulmane (D'Hertelot, Bibliothèque orientale, article Afrikiyah; De Sacy, Mém. de l'Acad. des Ins. t. L, p. 279; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 69).

des populations les anciennes pratiques idolâtriques, substituées une prière con-
-forme à la foi nouvelle à une prière polythéiste en ayant bien soin d'en
peu changer le son tout en y donnant un sens absolument opposé.

Mais quant au fait lui-même, à l'existence de la vieille
invocation **الله وکبار**, j'ai bien de la peine à le croire inventé. S'il n'avait
pas été vrai, l'Eglise grecque eût difficilement pu maintenir cet argument, qui
eût été vite percé à jour. D'ailleurs, il faut le reconnaître, si les anathématismes,
comme le livre d'Euthymius, révèlent une méthode de polémique qui n'est
pas toujours d'une entière bonne-foi et cumule un assez grand manque de
critique, ce ne sont pas pour cela un tissu de fables absurdes, et particulièrement
sur les cérémonies du culte musulman, ceux qui les ont rédigés se sont montrés
bien informés. J'en citerai comme exemple l'article relatif à une partie des
rites de la Kaaba, où sont très bien indiqués la forme primitive du nom de
la Mecque, la croyance à la construction de la Kaaba par Abraham et
Ismaël, l'usage de prier en tournant la face dans cette direction, les tournements ou
tawâf autour de la Kaaba, et le jet des cailloux dans la vallée de Minâ:
**Ἀναθεματίζω ἔν τῃ συνδοτασίᾳ τοῦ Μαωμέτ, ἐν ᾗ ὡς περὶ γενέσεως τοῦ Οὐ
οἶκον προσευχῆς παρὰ τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Ἰσμαὴλ εἰς τὸ Βαχὲ ἦτοι τὸ Μέε
ἢ Μέεχ, ὅν ὀνομάζου προσευχῆσιον τοῦ παρακλημάτος καὶ προσήκουσ ἔκου
αὐ τοῦ καὶ εὐχόμενος ὁλοφύσει τὰ πρόσωπα αὐτῶν πρὸς τὸ μέρος ἐκείνο. Ἀνα-
-θεματίζω καὶ αὐτὸ τὸ Μέε, καὶ ἔν περιοχῇ αὐτοῦ, καὶ τοῖς παρὰ τὴν
Σαραηνῶν ἐκεῖ ἐπιτεμένους ἐπὶ δένδρῳ. Tout est ici, vous le voyez, d'une
exactitude parfaite.**

Le qui me paraît du moins absolument certain, c'est l'antique
culte de la planète Vénus chez les Arabes du Hedjaz sous le nom de **كوكب**,
« la grande, » ou même de **كبار**, car les noms de divinités féminelles ne revêtent
pas nécessairement une forme terminée de la terminaison féminine. La chose est
prouvée par le témoignage de S^t Jean Damascène, qu'il est bien difficile de
révoquer en doute, car élevé à la Cour du Khalife et encore très rapproché
d'époque de Mahomet, ce Père de l'Eglise avait pu recueillir sur les usages et
les croyances des Arabes avant l'hégire bien des souvenirs qui plus tard s'effacèrent.
Or, voici ce qu'il dit (*De hieros.* p. 111, ed. Lequien): **Ὅτι οἱ μὲν οὖν εἰδωδολα-**

-ζαχαρίας καὶ προσκυνοῦντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὲ καὶ Χαβάρ τῇ ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν γλῶσση, ὅτι ἐσημαίνει μεγάλην ἔως μὲν οὖν τῶν Ἰσραηλίου χρόνων προφανῶς εἰδωλοπάθοντες, ἀπ' οὗ χρόνου καὶ δῦρο ψευδοπροφήτης αὐτοῖς ἀνεφύη, Μαρμίδ ἐκπορομαζόμενος. Trois siècles et demi après, Euthymius le Sygabénien, qui, nous l'avons vu, avait été en mesure de puiser à des sources originales et qui ne se bornait pas à copier S^t Jean Damascène, disait aussi: Οἱ Σαρακενοὶ μέχρι τῶν Ἰσραηλίου τῶν βουδδαϊκῶν χρόνων εἰδωλοπάθοντες, προσκυνοῦντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ, καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὲ καὶ Χαβάρ τῇ ἑαυτῶν ἐπωνομάζουσι γλῶσση. ὁ γὰρ δὲ ἡ ἑξὶς αὐτῇ τῇ Μεγάλῃ. Louis Selden (*Synonym. II de Diis Syris*, p. 285 et suiv.), dont l'esprit critique est si remarquable pour l'époque où il écrivait et se rapproche tant de l'esprit de la science moderne, n'a-t-il pas hésité à accepter le fait comme exact; et suivant moi il a eu raison. Nous en trouvons d'ailleurs une dernière et décisive preuve dans l'ancienne version arabe du Nouveau Testament, au chapitre XIX des Actes des Apôtres. L'auteur de cette version, se trouvant en face du nom de l'Artémis d'Éphèse, ne l'a pas purement et simplement transcrit, comme les traducteurs syriaques; il a cherché à le traduire ou du moins à le rendre par un équivalent emprunté à la religion des Arabes, et il en a fait la déesse de la planète Vénus, ڤنوس. Or, dans deux passages il substitue à ce nom celui de كبرية, pour rendre les deux mots μαρατύς Ἀρτέμις du texte grec. Pour lui ڤنوس et كبرية étaient donc deux noms du polythéisme arabe exactement synonymes, pouvant s'échanger et désignant la divinité de la planète Vénus.

S^t Jean Damascène, en parlant du culte sidéral de Vénus sous le nom de Χαβάρ, la présente comme un culte commun à tous les Arabes et comme leur culte principal. C'est également ce que dit S^t Jérôme dans son Commentaire sur le prophète Amos (V, 26), en ne citant pas, du reste, le nom donné à la planète objet de l'adoration: *Sidus dei vestri, quod hebraica dicitur Chochab, id est luciferi, quem Sarraceni lucusque venerantur.* (?) Mais quand il est question, pour

(?) de même Père dit encore dans la Vie d'Hilarion (§. 25): *Vadens in desertum. Cadeo, per- venit Elisam, eo forte die, quo anniversaria sollemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. Colunt autem illam ob luciferum, cuius cultui*

les siècles qui précèdent immédiatement Mahomet, d'un culte commun aux Arabes, il est difficile de ne pas croire qu'il s'agit du culte de la Ka'bah, car ce sanctuaire était devenu dès lors le centre religieux de toutes les tribus de l'Arabie déserte; au milieu de la différence de leurs sacra gentilitia, qui faisait que chaque tribu avait ses dieux aux noms particuliers, la vénération pour la Ka'bah et pour la « pierre noire, » pendant la période historique qui s'étend de l'ère chrétienne à la prédication de l'islamisme, existait chez toutes les fractions de la grande famille arabe et s'étendait même aux populations du Yémen; le hadj était leur seul lien national. D'ailleurs il n'y a pas même besoin de faire ce raisonnement. Le même S^t Jean Damascène (De haeres. p. 113, ed. Loquien) dit formellement que la pierre de la Ka'bah est une antique idole, qu'elle personnifiait la déesse de la planète Vénus appelée Χαβερ, qu'on la désignait même comme « la tête de la déesse, » et qu'on voyait à la surface des empreintes auxquelles on attribuait un caractère sacré: *Διαβάλλουσι δὲ ἡμᾶς (οἱ ὁμαγῆται) ὡς εἰδωδοῦντας προσκυνοῦντας τὸν ὁλαυρὸν, ὃν καὶ βδελύσσονται καὶ θαμνὲν πρὸς αὐτοῦς. Τῶς οὖν ὑμεῖς διὰ τὴν προσκρίβειν κατὰ τὸν Χαβαδὰν ὑμῶν, καὶ φιδεῖν.*

Saracenorum ratio dedita est. Et quelques lignes plus bas il met ce culte de Vénus en rapport avec l'adoration des pierres, quand il montre Hilarion enseignant aux habitants d'Elua ut Deum magis quam lapides colerent.

Dans les prosynèmes du Sinai nous trouvons un ח'ררן כהן, « prêtre de la planète Vénus » (Euck, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 205 et suiv.), car l'araméen ח'ררן est certainement à comparer à l'expression arabe ص'د qui désigne quelquefois cet astre et s'étend même aux cinq planètes, الكواكب.

(1) Il faut remarquer ici que suivant les dires de plusieurs hadjis les saillies de la surface de la « pierre noire, » dont j'ai parlé plus haut, rappelleraient grossièrement le dessin d'une face humaine. Fresnel avait recueilli sur ce point des dires tellement formels qu'il allait jusqu'à croire à l'existence d'une sculpture aux trois-quarts effacée par les baisers des dévots (Journal asiatique, août 1838, p. 205), ce que démentent les observations du capitaine Burton. Cette apparence de face, si elle existe, n'est donc que le résultat du hasard.

-ὁ δὲ δίδον ἀναγράφει; Τόλος δὲ, ὅν φασὶ δίδον, κεφαλὴν ἔχεις Ἄφρο-
 -δίτης ἰδὼν ἢν προσεκύνοιν, ἢν Χαβὴρ προσεγγόρευον, ἔφ' ὧν καὶ μέχρι τῶν
 ἐγγυφίδος ἀποκρίσθαι τοῖς ἀκριβοῦς καλῶσιν οὖσι φαίνεται. Ainsi le renseignement
 que notre savant ami M. de Vogüé empruntait seulement à un écrivain de
 Byzance, vivant à la fin du XII^e siècle, et auquel même dans ces conditions il
 attachait à bon droit une si haute valeur, nous le trouvons maintenant chez
 un auteur qui vivait à Damas et en Palestine à peine plus de cent ans après
 l'hégire, ce qui en décuple l'importance. On comprend maintenant comment
 la tradition de ce qu'avait été réellement à l'origine la « pierre noire » de
 la Mecque s'était conservée dans l'Eglise grecque jusqu'au XII^e et au XIII^e
 siècle; c'est qu'on la lisait dans les œuvres de S^t Jean Damascène. Et s'il
 y a à peser la valeur d'un témoignage relatif au culte antéislamique
 de la Kaabah, celui de S^t Jean Damascène a une bien autre portée même
 que les dires des Sabiens de Harrân recueillis par Masoudi, car il est de deux
 siècles plus ancien, et au temps où écrivait le Père de l'Eglise la tradition de
 la divinité qu'on allait adorer à la Mecque jusqu'à la prédication de Mahomet
 ne pouvait pas être encore perdue.

Les preuves ne manquent pas d'autres côtés pour con-
 -firmer que jusqu'à Mahomet le culte principal de la Kaabah était celui
 d'une divinité féminine de la planète Vénus, personnifiée dans la « pierre
 noire. » Une des plus décisives est fournie par la fameuse « colombe de
 bois, » *حالة العيون*, qui était suspendue au plafond de la Kaabah
 et que Mahomet mit en pièces en entrant dans le sanctuaire quand il
 se fut rendu maître de la Mecque (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 100; Caussin de
 Perceval, *Histoire des Arabes*, t. III, p. 231). Il ne pouvait pas y avoir d'emblème
 plus significatif, et cette circonstance attestée par tous les biographes du Prophète
 que la colombe fut la première des idoles de la Kaabah qu'il fit disparaître, le
 seul qu'il saisit et brisa de sa propre main, se bornant pour les autres à les

Euthymius va plus loin que S^t Jean Damascène, et son rapport est tout à fait semblable
 à celui des hadjis que Fresnel avait consultés : *Ἐφ' ὧν καὶ μέχρι τῶν τοῖς
 ἀκριβοῦς καλῶσιν οὖσι ἐκ γυφίδος ἀποκρίσθαι κεφαλὴν.*

faire détruire par ses compagnons, prouve qu'elle était la plus importante de toutes, l'image de la divinité maîtresse du temple. Je n'ai pas besoin, du reste, d'insister sur le sens de l'emblème de la colombe et sur son rôle de symbole caractéristique de Vénus dans toutes les religions asiatiques, auxquelles l'empruntèrent les Hellènes; c'est chose trop connue de tous les archéologues. Avec vous moins qu'avec personne il est nécessaire de s'y arrêter.

Mais n'y a-t-il pas un autre indice bien précieux et bien significatif dans l'adoption par Mahomet comme jour sacré de celui qui appartient à la planète Vénus? Les auteurs musulmans eux-mêmes reconnaissent que le Prophète n'a fait là que conserver un antique usage, qui existait avant sa mission et que leurs ancêtres observaient « au temps de l'ignorance » (Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 307 et suiv.). Ceci étant, on est en droit de voir dans la sanctification de ce jour encore un vestige du culte de la déesse du sanctuaire central de la Kaabah, un vestige des rites idolâtriques⁽¹⁾. Quant aux raisons que donnent les docteurs musulmans pour justifier la sainteté de ce jour, qu'ils appellent يوم الايام et dont ils regardent l'observation comme un des plus beaux privilèges de l'islamisme, qu'il fut instituée par Abraham en souvenir de la création de l'homme le sixième jour et que le jugement dernier aura lieu un vendredi, il est facile de voir que ce sont là de ces raisons inventées après coup pour expliquer un ancien usage dont on veut dissimuler l'origine réelle et qu'il n'y a pas plus de valeur à y attacher qu'à tout d'autres explications du même genre combinées par Mahomet et par ses sectateurs pour pallier les antinomies fréquentes entre la doctrine de l'islamisme et bien des particularités de son culte⁽²⁾. Les polémistes de

(1) Voy. aussi ce que devient la célébration de ce jour chez les sectes qui mêlent à quelques formes empruntées à l'islamisme les débris des vieux rites et des doctrines du paganisme asiatique, comme les Druses, non pas tant dans l'esprit primitif des livres de Hamza que dans l'état actuel de leur religion, et les Mossaïmans: Regnault, *Recherches sur les Druses et sur leur religion*, dans le *Bulletin de la Société de Géographie* de 1827; De Sacy, *Journal asiatique*, 1^{re} série, t. X, p. 321-351.

(2) Au reste, pour les astrologues musulmans la planète Vénus est l'astre de l'islam: voy. *Recherches sur le culte de Vénus*, p. 78.

l'Eglise grecque ne se sont pas mépris sur l'origine de la sanctification du vendredi, non plus que les Persis (Tabistan, t. I, p. 49 de la traduction anglaise).

Consultons maintenant les traditions mêmes sur la fondation de la Kaabah, telles que Mahomet les a admises et qu'elles sont devenues articles de foi pour tous les croyants. Ou je me trompe étrangement, ou nous allons y retrouver à peine déguisé sous un vêtement biblique le vieux mythe du temple, un mythe qui existe exactement semblable dans la Phénicie et qui achève de mettre l'acrolithe de la Mecque en rapport avec la Vénus sidérale des populations asiatiques.

Les théologiens musulmans assurent que le type de la Kaabah fut construit dans le ciel avant la création d'Adam, et qu'il y fut l'objet de la vénération des anges, auxquels Allah commanda de l'acquiescer, autour de cet édifice céleste, de la cérémonie des tournées ou terrâf. Adam, qui fut le premier vrai croyant, érigea la Kaabah sur la terre, dans son emplacement actuel, précisément au-dessous de celui qu'elle occupait dans le ciel. Après Adam, son fils Schit (Seth) répara la Kaabah, et à l'époque du déluge elle fut enlevée au ciel, à l'exception de ses fondements, qui restèrent cachés sous le sol.

Plus tard, Allah commanda à Abraham de rebâtir ce sanctuaire avec l'aide d'Ismaël. Abraham vint donc trouver son fils, lui communiqua l'ordre du ciel, et tous deux se mirent en devoir de l'exécuter, d'après des proportions que Dieu lui-même leur fit connaître. Ils creusèrent d'abord des tranchées d'une profondeur égale à la stature d'un homme, et découvrirent les fondations posées par Adam. Ils élevèrent ces fondations jusqu'au niveau du sol; puis ils taillèrent des pierres dans les montagnes voisines, pour construire les murs. Comme Ismaël était allé en chercher une pour marquer l'angle où devaient commencer les a tournées, "il rencontra l'ange Gabriel, qui apportait en la tenant dans ses mains une pierre de la Kaabah céleste, la pierre noire, " alors d'une blancheur éclatante, qui changea de couleur, " par suite des péchés des hommes (Tabari, p. 180 et suiv. de la traduction de Dabeno, Pococke, Spec. hist. Arab. p. 121; D'Ohnon, Tableau de l'empire ottoman, t. III, p. 181 et suiv.; Burchhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 217 de la

traduction française; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 170 et suiv.).

La légende mythologique de Tyr, conservée dans les fragments de Sanchoniathon (p. 34), disait: « Astarté, parcourant la terre, trouva une étoile tombée du ciel et la relevant la consacra dans l'île sainte de Tyr, » περὶ τοῦ τῆς Ἰσχυρὸς οἰκουμένης ἔργου ἀποπέτα ἰστέρα, ὅν καὶ ἀνελόμενόν ἐν Τύρῳ ἐκ ἀγία νόσου ἀπείρασε. Je mets ces deux récits en regard et j'y vois un même mythe, appliqué dans le premier cas à l'aérolithe de la Kâabah et dans le second à l'émeraude lumineuse du temple de Melgarth.

Nous savons en effet d'une manière positive par le témoignage du Coran (XXXVII, 151-160) et de tous ses commentateurs que jusqu'à Mahomet les Arabes regardaient les Anges comme des êtres féminins, qu'ils appelaient بنت الله, « filles de Dieu » (voy. Caussin de Perceval, t. I, p. 348). Si l'on recherche par conséquent comment leur imagination pouvait se représenter l'Ange Gabriel apportant la pierre céleste à Ismaël, on devra nécessairement répondre que c'était sous les traits d'une femme ailée tenant dans ses mains une pierre de forme ovale ou arrondie. N'est-ce pas là précisément, et trait pour trait, la manière dont Astarté, tenant l'aérolithe ou l'astre tombé du ciel qu'elle va transporter dans le temple de Tyr, est figurée sur les précieuses monnaies d'argent de Marium de Chypre (D. de Snyres, Numismatique et inscriptions cypristes, pl. VII, nos 3 et 4; Waddington, Mélanges de numismatique, t. I, pl. IV, nos 7 et 8), où le Duc de Snyres (Numismatique et inscriptions cypristes, p. 37) et notre ami Waddington (Mélanges de numismatique, t. I, p. 54) ont reconnu ce sujet. Je le décrit en effet le type en ces termes: « Femme ailée s'agenouillant à droite, et portant de ses deux mains un disque à la hauteur de sa ceinture »⁽¹⁾. Abou-l-féda

(1) Tous les types de ces monnaies de Marium (voy. la pl. IV du tome I^{er} des Mélanges de numismatique de M. Waddington) ont trait au culte d'Astarté; ce sont des images ou des symboles de cette déesse. Au revers de la figure

raconte dans la Vie de Mahomet que lorsque le Prophète vainqueur entra dans la Ka'abah il y vit peintes sur les murailles « des images en figures d'anges, الشيوخ صور الملائكة », qu'il fit aussitôt effacer. Je serais tout à fait porté à croire qu'une des peintures ainsi désignées devait représenter la Vénus de la Ka'abah, ailée et tenant dans ses mains l'aérolithe sacrée, exactement comme l'Astarté des monnaies de Marium. Une telle image retracait la légende qui s'est glissée dans les traditions musulmanes grâce au déguisement de noms bibliques. Peut-être même la légende telle que nous la lions chez les théologiens de l'islam, avec pour acteurs Abraham, Ismaël et l'Âge, avait-elle pris naissance dès avant Mahomet, parmi les kanyfes ou les judaïsants, nombreux alors dans l'Arabie, plutôt d'après l'image exposée aux regards dans la Ka'abah que d'après le mythe lui-même qui avait inspiré cette image. M. Renan a judicieusement remarqué (Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e part. p. 259) que souvent les légendes populaires où d'anciens mythes religieux se présentent altérés et mal compris ont eu leur source dans les monuments de l'art interprétés maladroitement plus que dans une déformation du récit mythique lui-même.

Il est, du reste, à remarquer qu'à la différence des habitants du Yémen et aussi, semble-t-il, des Habakéens, les Arabes du Hedjâz, à quelque tribu qu'ils appartiennent, donnaient, parmi les êtres mythologiques associés au suprême الله et émanés de sa substance, la primauté à des déesses féminines dont le culte avait bien plus d'importance et surtout un caractère beaucoup plus général que celui des dieux mâles, toujours réduits à un rôle très secondaire et conformes

que je rappelle nous avons le cygne. Sur les pièces plus anciennes et anépigraphe, d'un côté Astarté ailée, tenant une couronne et une sorte de caducée, de l'autre la pierre conique de la déesse. Quand donc l'Astarté ailée tenant l'aérolithe est remplacée par un éphébe nu et ailé (Mus. Hunter. pl. LXXVI, n° 20) ou par une figure barbare, à quatre ailes et vêtue d'une longue robe (Mus. Hunter. pl. LXXVI, n° 19 et 21), l'un et l'autre personnage portant également dans ses mains l'aérolithe divin, je n'hésite pas, pour ma part, à y voir l'Astarté mâle, la Vénus barbata, dont les anciens nous signalent précisément les images dans l'île de Chypre (Serv. ad Virgil. Aenid. II, v. 632; Macrob. Saturn. III, 8).

dans les étroites limites d'un culte de tribu. On peut même dire que la donnée principale de leur religion consistait dans l'adoration d'une divinité à la fois sidérale et personnifiant le principe femelle de la nature, divinité qu'Hérodote (II, 8) a très exactement qualifiée de *Θῆβαια*, en remarquant qu'elle leur était commune à tous. C'est cette seule et même divinité qui se reconnaît sous des noms différents correspondant à ses principaux sanctuaires et aussi à une localisation de ses attributs fort complexes dans la conception première comme ceux de toutes les divinités orientales, à une localisation de ses attributs dans un corps céleste déterminé sous chacun de ces noms. La sourate LIII du Coran atteste en la relevant cette prééminence attribuée à la divinité féminine dans le paganisme arabe, et nous fait connaître en même temps ses trois principales formes, que toutes les traditions de la péninsule montrant avoir été l'objet d'un culte très étendu, presque général, et qui ne se restreignait pas à une race ou à une tribu : ce sont *اللات*, *العزى* et *سواع*. Sous le nom de *اللات* (voy. sur les témoignages principaux et l'étendue de son culte, *Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 479-482), la *𐤋𐤊𐤏* de Palmyre et de la Habbane, la déesse du principe femelle était la planète Vénus; Hérodote le dit positivement, en transcrivant son nom une fois *Ἀδία* (I, 131) et une seconde fois plus exactement *Ἀδία* (II, 8), et rien ne nous donne le droit de contester son témoignage. Comme *العزى*, nom qui offre une frappante analogie avec la *𐤌𐤓 𐤕𐤓 𐤕𐤓𐤕* phénicienne, traduite en grec *Ἀδύρα Ζώδεια Νία*, de l'inscription bilingue de Daphné (De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 36-38), et avec la déesse *𐤌𐤓*, déesse de la planète Vénus dans le paganisme de Harrân (Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, p. 34)⁽¹⁾, elle était plutôt la lune chez les Arabes, comme *Oriander* (*Zeitschr. der*

(1) *العزى* et la Vénus *𐤌𐤓* sont des formes féminines correspondant au dieu mâle *ʾAḏiḏas* ou *ʾAḏiḏos* (𐤌𐤓), adoré dans la Bathanée (Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, n° 2314) et à Edesse (Julian. *Orat.* IV, p. 150, ed. Spanheim). Les Sabiens de Harrân avaient aussi un dieu *𐤌𐤓*, d'après le *Kitab al-fihrist* (Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, t. II, p. 34).

Il faut rapprocher de ces noms celui du démon *𐤌𐤓𐤕𐤓*, habitant du désert (Levitique.

deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 491) l'a établi d'une manière tant à fait définitive; vous vous rappelez que des nombreuses formes sous lesquelles était adorée 𐤀𐤊𐤍 (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 484-490), la plus célèbre, objet de nombreux pèlerinages, était l'arbre sacré de la tribu de Ghatafân au lieu nommé Bots (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 92), arbre appartenant à l'espèce appelée 𐤀𐤊𐤍, Spina aegyptiaca, qui avait aussi un caractère divin chez les Nabatéens mais y était consacré à Bel, comme le prouve le nom propre 𐤁𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍 des proscriptions du Sinai (voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 432). Le culte de la Lune chez les Arabes du Hedjaz est d'ailleurs attesté, comme l'a remarqué Osiander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 469), par les noms des deux tribus de 𐤀𐤊𐤍 (les Al-Hadadi d'Agatharchide : p. 184, ed. C. Müller) et de 𐤀𐤊𐤍, que Bochart (Phabg. l. II, c. XIX) a ingénieusement rapproché de 𐤀𐤊𐤍, nom d'un des fils de Joëhan dans l'ethnographie de la Genèse (X, 26). Quant à 𐤀𐤊𐤍 (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 496 et 497), son nom est étroitement apparenté à celui du dieu chaldéo-assyrien Mann, 𐤎𐤏𐤍𐤏𐤍 (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 126), du 𐤀𐤊𐤍, associé à 𐤀𐤊𐤍, "la Fortune," dont quelques-uns des Hébreux avaient adopté le culte dans la captivité de Babylone (Is. LXV, 11), et du 𐤀𐤊𐤍 de la Nabatéenne (révélé par le nom propre 𐤁𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍 des inscriptions du Sinai : voy. A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 394), person-nages dont l'appellation, dérivée de la racine 𐤀𐤊𐤍, implique l'idée d'une divinité du sort. Des témoignages précis établissent que 𐤀𐤊𐤍, adorée dans le rocher de Qodaïd, était pour la tribu de Khoziak, chez laquelle son culte était particulièrement fervent, l'étoile de Sirius (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 498), regardée aussi en Egypte comme une déesse,

XVI, 8, 10 et 26), qui est bien évidemment un ancien dieu chamanien. Je n'hésite pas en effet à considérer, avec M. Thunck (Palestine, p. 190) et M. Dozy (Die Israeliten zu Mekka, p. 8), 𐤀𐤊𐤍 comme identique à 𐤀𐤊𐤍, le 𐤀 de 𐤀𐤊𐤍 étant quiescent, a été supprimé, et le 𐤀 qui se trouve entre les deux 𐤀 est l'aleph de prolongation, très fréquent en arabe et dont on trouve aussi des exemples en hébreu.

𐤁𐤍𐤁𐤁* Ab-Suphi, Isi-Sothi, qui tient une place d'honneur dans les plafonds astronomiques des temples.

Aux trois noms cités par Mahomet et qui représentent la déesse des Arabes du Hadjâz sous les trois faces de la planète Vénus, de la d'une et de Sirius, j'en ajoute un quatrième, qui la représente sous un dernier aspect, non plus sidéral, mais purement en rapport avec les phénomènes de la génération. C'est 𐤁𐤍𐤁𐤁, la déesse de la tribu de Hadhram, adorée dans la petite ville de Rohât, à trois journées de marche de la Mecque sur la route de Médine (Ori-
-andes, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 495). Son nom, 𐤁𐤍𐤁𐤁, que les lexicographes arabes traduisent, quand il est employé comme substantif ou comme appellatif, semen effluens propter lusum amatorium et osculationem, est en effet comme sens le correspondant exact de celui de la Zarpanit babyloni-
-enne, 𐤆𐤌𐤁𐤁, 𐤆𐤌𐤁𐤁, 𐤆𐤌𐤁𐤁, 𐤆𐤌𐤁𐤁, la 𐤆𐤌𐤁𐤁 de l'âge araméen de la Mésopotamie (sur l'étymologie et la signification du nom de cette dernière déesse, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 119).

Faut-il, d'après les témoignages chrétiens que j'ai cités plus haut⁽¹⁾, ajouter un 𐤁𐤍𐤁𐤁 ou 𐤁𐤍𐤁𐤁 comme une cinquième forme, entièrement distincte, de la déesse Célèste de l'Arabie? Je ne le crois pas, car si la déesse de la Kaabah n'avait pas été l'une des trois qu'énumère la tourate LIII du

(1) Il faut y joindre encore les témoignages suivants:

Schol. Gregor. Bodley. p. 163: Ταύτην ἐοικέν Ἐδὴγρος ἦγον ἐλπίον ἔπαδας καὶ ἦν ἐλπίον Χριστὸς ἡμέραν αὐξίωλον παδοῦρλε. Ἐλεδοῦρλο δὲ κατὰ τὸ προσωρῶλον ἀδύλοισ ἐπισσερχόμενοι, ὅθεν ἐξόντες ἔκραζον. Ἡ παρθένος ἔλεπεν, αὐξίω φῶς. Ταύτην, ὡς Ἐπιράνιος γράφει, ἦν ἐοικέν ἦγον καὶ Ζαρακροὶ πάδας ἦν παρ' αὐτοῖς ἐσδομένην Ἀεροδίην, ἦν δὲ Χαδαρα (sic, sans accent) ἦν αὐτῶν προσαγορεύουσι γλῶσση.

Bartholom. Iders. Confutat. Hagaren. p. 307: Ὅν οἱ Ἀραβες δοξαμάζετο τὸ ἐωσφόρον ἄστρον, Ζεδῶ, Ἀεροδίην, Κρόνον καὶ Χαμαρ λέγετο. Ici l'auteur paraît avoir brouillé des noms qui se seraient rapportés dans les documents qu'il suivait à un couple de la déesse de la planète Vénus et d'un dieu

Coran, Mahomet n'eut pas manqué de nommer, soit dans ce chapitre, soit dans quelque autre endroit de ses prétendues révelations, une divinité aussi capitale dans le paganisme arabe, pour en interdire le culte. Je pense donc que l'appellation de كَبَار ou كبيرة, spécialement attachée, comme nous venons de le voir, au culte de la « pierre noire », n'était qu'un surnom peut-être local, de la déesse اللات. Cette déesse était en effet celle qui personnifiait spécialement la planète Vénus. D'ailleurs chez les Coreyschites, c'est à dire chez la tribu dominante à la Mecque et en possession de la garde de la Kâabah pendant l'âge le plus florissant du hadj antéislamique, le culte de اللات avait une importance toute particulière (Weil, *Muhammed der Prophet*, p. 166; Caussin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 409); c'est cette déesse qu'ils adoraient sous la forme du palmier ذات أنوار (Blücher, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 481) et probablement aussi d'un autre arbre sacré que quelques témoignages signalent à la Mecque même (Aragi, p. 12; voy. Doyy, *Die Israeliten zu Mekke*, p. 19); c'est elle dont Abou-Soffyân, général des Coreyschites idolâtres dans leur lutte contre Mahomet, portait l'image au milieu de son armée au combat d'Ohod (Caussin de Perceval, t. III, p. 66). On pourrait trouver un indice du culte de la même déesse au temple de Taïf, qu'on sait positivement avoir été consacré à اللات, et à la Kâabah, dans la crainte que les gens de cette ville eurent qu'Abraham ne détruisit leur sanctuaire au cours de son expédition toute religieuse contre la Mecque, et dans le désir jaloux de substituer leur propre temple à la Kâabah détruite comme centre du hadj, qui leur fit fournir des guides au général abyssin (Schultens, *Hist. imper. vet. Soc.* p. 116; Caussin de Perceval, t. I, p. 272). Mais ce qui me frappe beaucoup plus, c'est qu'Herodote a eu raison de dire

animité à Cronos comme le Hobal de la Kâabah. Il semble aussi avoir confondu Χαβάρ = كَبَار, désignation de la planète Vénus, avec Χαμαρ = جو, la lune, puisqu'il applique ce dernier nom à Vénus.

Voy. du reste sur les passages relatifs à la Vénus - Χαβάρ des Arabes: Gerhard Voss, *De origi. et progren. idololat.* p. 107; Lobbeck, *Agliophamus*, p. 123; Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 602.

qu'Alidâl était la déesse commune à tous les Arabes. Seule elle était adorée dans toute l'étendue de la péninsule par les populations les plus diverses, dans l'Arabie Pétrée sous le nom de ʾAlidâl, dans l'Arabie Déserte sous celui de ʾAlat et dans le Yémen sous celui de ʾAlidâl; c'est donc elle qui seule pouvait devenir dans un de ses temples l'objet d'un culte commun à toutes les parties de l'Arabie, d'un pèlerinage où les habitants de l'ancienne Nabatène et les Yamanites se rendaient avec autant d'empressement et de dévotion que les tribus du Hedjaz, tandis que les autres pèlerinages les plus fameux, comme celui de Tor (Tovriyû) dans la presqu'île du Sinaï et celui de Tebâla dans le Yémen, gardaient un caractère plus restreint et n'étaient fréquentés que par la population d'une même région. Le caractère de culte commun et supérieur aux cultes particuliers des tribus, qui coïncide si bien avec l'adoration de ʾAlat, appartient, du reste, dès sa fondation, à la religion de la Kaâbah, dans laquelle M. dey (De templi Meccani origine, p. 48) a reconnue à l'origine le monument et la consécration de l'alliance établie entre les Djorhom et les Ismaélites de la race de Kiminah. Vous préférerez de beaucoup, comme moi, cette opinion à celle qui a soutenue M. Dozy dans son livre sur des Israélites à la Mecque, attribuant la fondation de la Kaâbah aux Siméonites émigrés, d'après la Bible, sous le règne d'Ézéchias (I Chron. IV, 42), immigration que le savant professeur de Leyde fait remonter jusqu'au temps de David. Il est en effet impossible de trouver aucune trace historique de la Kaâbah antérieurement au premier siècle de notre ère (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 175 et 199; Oslander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 492), et on peut même conclure de l'étude du texte d'Agatharchide qu'elle n'existait pas encore de son temps⁽¹⁾. Quant à sa réelle

(1) Gibbon (History of the decline and fall of the Roman empire, chap. I), Caussin de Perceval (Histoire des Arabes, t. I, p. 174), M. dey et M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 71 et suiv.) appliquent à la Kaâbah le passage de Diodore de Sicile (III, 44) sur un temple vénéré de tous les Arabes, qui aurait été situé dans le pays des Barjopierès. Et comme ces écrivains reconnaissent en même temps la date récente de la fondation de la Kaâbah, comme même M. dey a fixé par de très ingénieux calculs de généalogies cette fondation vers l'an

importance et à l'extension du hadj, elle ne commença, comme l'a très bien remarqué Osiander, qu'au III^e siècle, quand une nouvelle race, les Khôzâah, apparut dans la vallée de la Mecque, expulsa les restes des Djorhom et s'empara de la garde de la Kâabah. Des deux populations qui s'établirent concurremment le culte de la « pierre noire » avaient chacune ses *sacra gentilitia*; pour les Khôzâah c'était l'adoration de الجز (Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 491; Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 74-78); pour les Djorhom les dieux nationaux (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 492) étaient ياليل et يسان, dont il n'est plus question après eux (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 104), نايلة et اساف, dont les idoles demeurèrent jusqu'au temps de Mahomet sur les collines de Cafah et Marwah (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 100 et 132); mais leur culte commun était celui de اللات, la déesse également adorée par tous les Arabes.

Il n'est pas jusqu'à la couleur noire de la pierre de la

80 av. J. C., Gibbon et M. Ley sont conduits à supposer que Diodore aura de son chef ajouté ce renseignement, vrai de son temps, aux extraits qu'il faisait d'Agatharchide. Ceci me paraît difficile à croire, et l'indication me paraît, bien qu'elle ait été omise par Photius, réellement empruntée à Agatharchide, comme tout ce que Diodore dit dans le même endroit. D'ailleurs, comme j'ai eu l'occasion de l'exposer à la fin de ma Quatrième lettre, malgré la grande autorité des noms que je viens de citer, je me range à l'opinion contraire, soutenue aussi par beaucoup de savants, entre autres par M. C. Müller, et je crois que les indications géographiques de Diodore ne permettent pas l'assimilation, puisqu'il y a une distance de plus de 160 lieues entre le site qu'il assigne à son temple et celui de la ville de la Mecque.

La plus ancienne mention de la Mecque est celle qu'en fait Ptolémée (VI, 7, 32), qui l'appelle Maxopaba (voy. Ritter, Erdbkunde, Asien, t. XII, p. 15 et 231). La ville n'existait pas encore à cette époque, puisqu'elle ne fut fondée qu'au V^e siècle de notre ère par Qossay, mais le lieu de pèlerinage avait dès lors acquis une telle importance et une telle renommée que le géographe ne pouvait manquer de l'enregistrer dans ses listes de localités.

149

Kâabah qui ne se rapporte aussi très bien à la déesse de la planète Vénus, c'est à dire à اللات. C'était, ai-je dit plus haut, la couleur de tous les bétyles tombés du ciel et rattachés à des cultes stellaires. Mais de plus le Kitab-el-Jehrist nous dit que la Vénus sidérale était appelée de son temps par les payens de Harrân الحربية (Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 33). Ce nom dérive certainement d'une forme araméenne חרבת, « la noire » (Chwolson, t. II, p. 237), et il remonte aux époques les plus anciennes du paganisme sémitique, car à Corinthe, où la religion locale était marquée d'une si forte empreinte phénicienne, nous trouvons une Aphrodite Medavis (Pausan. II, 2, 4; cf. VIII, 6, 2; IX, 27, 4; Athen. XIII, p. 588), qui en est la traduction exacte (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 209). Il suffit de ces exemples pour repousser l'idée de M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 73), qui voyait dans la couleur noire de la pierre un indice certain de consécration à la planète Saturne.

Après ces remarques, qui m'amènent à voir اللات dans la divinité représentée par la pierre noire de la Kâabah, on est en droit de se demander si le nom de البيت الله donné à ce sanctuaire, au lieu de venir, comme je l'ai conjecturé d'abord, d'un primitif البيت الله, ne serait pas la transformation musulmane d'un nom qui aurait été البيت اللات. Nous savons par le Kitab-el-Aghâni que Mahomet lui-même substitua الله à اللات dans le nom de quelques tribus arabes pour en effacer tout vestige de paganisme (voy. Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. II, p. 649), et j'ai eu déjà l'occasion de parler de ce fait dans ma précédente lettre (p. 82).

لات, ai-je dit, dans tous ses sanctuaires, et peut-être plus particulièrement qu'ailleurs dans la Kâabah, était la planète Vénus. Mais les divinités du polythéisme sémitique n'ont jamais un caractère aussi nettement rapporté à un phénomène déterminé que les divinités des peuples aryens. Elles ont une nature plus complexe et moins circonscrite. Ainsi la où la divinité du principe féminin est surtout une déesse-lune, la planète Vénus ne lui est jamais complètement étrangère, et par réciprocité là où elle se personnifie le plus dans l'astre du matin, elle garde toujours certains

côtés de divinité lunaire (Lucian. De dea Syr. 4; voy. Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, p. 43). Nous ne devons donc pas être surpris de la tradition arabe qui prétend que parmi les offrandes plus ou moins fabuleuses envoyées à la Kaabah par le roi de Perse Sâboûr ou Sassân se trouvaient, avec les grâbs qui valurent son nom au puits de Zemzem, des croissants d'or (Dozy, Die Israeliten zu Mekka, p. 138; Burton, Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 160). Et ici doivent être rappelés les récits des Persis, enregistrés dans le Dabistân (t. I, p. 49 de la traduction anglaise), sur l'existence d'une magnifique statue de la Lune à la Mecque, statue qui aurait valu à ce lieu le nom de Mahgah, « le lieu de la lune ». C'est un écho altéré de l'ancien culte, envisagé sous un seul des points de vue de la déesse. Un autre écho, plus exact, est celui qui dans les mêmes récits rattache au culte de la planète Vénus le mikrâb (Dabistân, t. I, p. 49 de la traduction anglaise), lequel est dans toutes les mosquées comme une image de la Kaabah et indique le point où les Crovants doivent se tourner pour prier.

Au reste, ce n'est pas seulement la « pierre noire » qui personnifiait la déesse dans le culte de la Mecque. Le temple lui-même, avec sa forme traditionnelle et consacrée, la Kaabah, était une autre image de la divinité, comme une idole plus vaste qui enfermait l'ésolithe sacré. Ce point de vue vous paraîtra peut-être au premier abord étrange et inattendu; cependant je crois pouvoir le démontrer. Et d'abord il est évident que quand les docteurs musulmans disent que le plan de la Kaabah est d'origine céleste, que le temple est fait à l'image de celui qu'Allah lui-même créa dans les cieux avant de créer l'homme, ils ne font que répéter à leur manière un vieux mythe antérieur. L'analogie relative à la forme essentiellement symbolique et divine qui valut au sanctuaire son nom et fut soigneusement maintenue dans toutes ses reconstructions, aussi bien avant qu'après Mahomet. Nous retrouvons en effet ce temple de forme cubique comme une donnée rituelle dans toutes les parties de l'Arabie. Le Yémen avait sa Kaabah dans le fameux temple de Tébâla (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 106; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 110 et 113). La ville de Soudâd auprès de l'Euphrate en possédait une, dont l'existence est révélée par le nom du dieu local ذو الكعبات (Caussin de Perceval, t.

1, p. 269; Oslander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 502). C'est une אֶתְרֵבֶּר, c'est à dire un édifice carré, que consacre au dieu Dazarès le stratège fils de Zoila dans l'inscription bilingue, nabatéenne et grecque, découverte à Saïda (De Saulcy, *Bulletin du Musée Parent*, 1er fascicule, 1867; De Vogüé, *Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, Textes nabatéens*, n° 7a). M. De Vogüé (*Syrie centrale, Inscriptions sémitiques*, p. 121) a très bien vu que le temple cubique était fait à l'image de la pierre en forme de cube ou de parallélogramme par laquelle les populations arabes symbolisaient le plus habituellement leurs divinités⁽¹⁾. De cette donnée du temple modelé sur la forme significative et sacrée de l'idole, à regarder le temple lui-même comme une idole, comme étant à son tour l'image de la divinité et non plus seulement sa demeure, il n'y avait qu'un pas, et les Arabes le franchirent. Abou-l-farad (*Histor. dynast.* p. 160, et ap. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 4) dit formellement: « Nimyar adorait (تَعْبَدُ) le Soleil, Kinānah la lune, Lasm⁽²⁾ l'étoile Aldébaran, Lakhm et Djodham la planète Jupiter, Lay Canope, Qays Sirius, Asad Mercure, et

(1) Dans la religion des Grecs la pierre de forme cubique est attribuée à Cybèle et celle de forme parallélogrammatique à Hermès; il faut voir dans les notes de Vil.-leison sur le traité « De la nature des dieux » de Cornutus (p. 245 et 280 de l'édition d'Ossan) la réunion des passages antiques sur le symbolisme de ces deux formes. — de liore du *Pasteur* d'Hermas introduit la même notion dans la symbolique chrétienne avec des termes curieux à noter: *In medio vero campo candidam et ingentem petram mihi ostendit (pastor), quae de ipso campo sarreperat; et petra illa altior montibus illis erat, et quadrata erat, ita ut posset totum orbem sustinere. Vetus autem mihi videbatur esse, sed habebat novam portam, quae super videbatur exsculpta (Herm. Past. III, Similitud. IX, 2)..... Petra haec et porta filius Dei est (Ibid. 12).*

(2) M. Fleischer (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 468) corrige très heureusement ~~gawd~~ au lieu de l'impossible ~~gawas~~, d'après la cosmographie de Schams. ed. din ed. Dimeschqi: voy. Chwolson, *Die Sabier und der Sabismus*, t. II, p. 404.

« Thagif un petit temple dans la partie supérieure de Madhlak que l'on appelle «lait Allât», ~~~~~ وثقیف بیتا باعلی نخلة يقال لها اللات
 la dernière partie de cette phrase a été entendue jusqu'à présent des érudits comme
 signifiant seulement que اللات avait un petit sanctuaire à Madhlak, où les
 Thagif venaient l'adorer. Mais les expressions sont tout à fait précises et veulent
 dire beaucoup plus. C'est le petit édifice lui-même, بیتا, qu'on appelait اللات,
 et on lui rendait un culte aussi direct qu'aux corps idéaux mentionnés auparavant
 dans la même phrase. Les Thagif voyaient une image de la déesse Allât
 dans le sanctuaire, probablement carré, de Madhlak aussi bien que dans la pierre
 carrée de leur temple de Tayf. Voici un premier exemple bien positif d'un temple-
 idole, les environs de Damas nous en offrent un autre, car une inscription grecque
 (Waddington, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, n° 2562 g) y mentionne
 le dieu Αειχάδας, c'est à dire « le dieu temple », ⁽¹⁾ θεῖον. Un troisième et dernier
 nous est fourni par le dieu الارار, d'après lequel un Coreyschite l'appelait ~~~~~
 عبر الارار tandis que ses frères étaient nommés Abd-Manâf et Abd-el-Qayy
 (Oslander, Zeitschr. der deutsch. Morgent. Gesellsch., t. VII, p. 500). Le nom signifie

(1) L'idée d'adorer le temple lui-même en le considérant comme une image divine
 a dû naître du culte des pierres. En effet, d'un côté, comme nous l'avons vu plus
 haut, le nom et la notion de « demeure du dieu », בית-אל ou בית-אלה, s'éten-
 -dait facilement de la pierre sacrée au temple qui la renfermait, et de l'autre côté
 la pierre sacrée n'était pas seulement « la demeure de la divinité », le bétyle, mais
 la divinité elle-même, « le père vénérable », אב אלהים, Abaddir (Priscian. V,
 p. 647, ed. Putsch.; Augustin. Epist. XVII ad Maxim. Madur.).

Les fragments de Sanchoniathon (p. 30, ed. Orelli) désignent les bétyles en ces termes,
 Βασιλῆα δι' ὧν ἐμψύχους. La première épître de St Pierre (II, 4 et 5) s'empare
 de cette notion de la symbolique païenne des religions de l'Asie et de la donnée
 de la pierre regardée comme demeure divine pour l'introduire dans la symbolique
 du christianisme, en rapport avec les passages des Psaumes (CXVII, 22) et d'Isaïe
 (XXVIII, 16) sur la pierre rejetée des architectes qui devient la pierre angulaire
 de l'édifice nouveau: Πρὸς ὃν προσερχόμενοι, δι' ὧν ἡμῶν, ὑπὸ ἀνθρώπων
 μὲν ἀποδοκιμασθέν, παρὰ δὲ Θεῷ ἐκλεκτόν, ἐν λίθον, — καὶ αὐτὸν ὡς δι' ὧν
 ἡμῶν οἰκοδομεῖσθαι, οἶκος πνευματικός.

en effet « la maison, le temple, » et Oviandes avait cru qu'il s'appliquait à la Ka'abah. Mais, comme l'a remarqué M. Fleischer, cette interprétation n'est pas possible à maintenir, le Qâmoûs disant formellement que الار est une divinité. C'est encore un dieu-temple. Ma manière de considérer la Ka'abah comme étant une image de la déesse اللات, en même temps que son temple, n'a donc rien que de conforme aux données de la vieille religion des Arabes et au culte de cette divinité spécialement, puisque c'était également elle que représentait le petit édifice de Makhlâh.

Ce qui me conduit principalement à penser ainsi est le singulier usage de revêtir la Ka'abah de la tenture appelée Kiswah, usage que Mahomet a conservé, mais qui remonte aux temps du paganisme et dont on attribue le premier établissement au tabbâ hinyarite Asâd-Albou-Karib (Burchhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 186-188 de la traduction française; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 94; Burton, Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 296-300). Je ne connais rien de pareil pour aucun temple de l'antiquité. Mais, en revanche, si l'on admet qu'ici le sanctuaire lui-même est considéré comme une idole, comme une représentation de la divinité qu'on y adore, l'usage qui semblait d'abord étrange et isolé s'expliquera tout naturellement en étant rattaché à un ordre de faits qui se reproduisent dans tous les cultes antiques. La tenture ou plutôt le vêtement appliqué sur la Ka'abah rentre de cette manière dans la catégorie des exemples du stobisme ou de la coutume d'habiller de draperies et de bijoux les images divines, que nous retrouvons chez les Egyptiens, chez les Grecs et chez les Babyloniens (voy. à que j'ai dit, dans le dernier chapitre de mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, sur les documents qui établissent le développement considérable de cette coutume dans le culte chaldéo-assyrien). Elle existait également chez les Arabes, qui même paraissent de vêtements d'étoffes recherchées et de bijoux de femme, non seulement leurs idoles anthropomorphes, mais les arbres sacrés qu'ils adoraient en certains endroits à titre d'images des divinités, comme le célèbre palmier de Madjraïn (Caussin de Perceval, t. I, p. 125). Rien de plus naturel, en conséquence, que d'admettre que là où ils regardaient le temple même comme divin, où ils lui reconnaissaient le caractère

d'une idole, ils aient pris l'habitude de le parer aussi et de le vêtir, habitude dont on ne se rendrait pas compte autrement. Des docteurs musulmans dans leur langage traditionnel ont conservé des vestiges de ce caractère primitif de la coutume de la kiswah. Pour eux ce n'est pas, comme quelques personnes ont pu le penser, une tente qui rappelle la vie nomade et le tabernacle du désert; c'est un vêtement qui semble s'appliquer à un être animé. Quand on met en place la nouvelle kiswah, ils disent que la Ka'abah prend l'ihram comme les pèlerins (Burckhardt, t. I, p. 186 de la traduction française); la partie qui pend devant la porte est appelée la bourkah, c'est à dire du même nom que la voile qui couvre le visage des femmes (Burton, t. III, p. 295). Aussi les mystiques de l'islam ne manquent pas de comparer la Ka'abah à une vierge parée de ses plus beaux vêtements et de ses plus riches ornements, comme dans ce vers du poète Abd. er-Rahim el-Boursay:

وَعَرَّسَ سَكَّةَ الْكَوَالَاتِ تَجَلِي

« et la fiancée de la Mecque (la Ka'abah) apparaît couverte de signes (miraculeux). »

Je crois donc que c'est encore d'après une exacte tradition conservée chez les Grecs qu'Euthymius le Tricéphalien (p. 13) donne le nom d'idole au sanctuaire même de la Mecque ou lieu « d'adoration du précepte, » pour me servir de ses propres expressions, το Βαχχῆ εἰδωλον, ὃ ὀνομαζέται προσ-εωρηθῆναι τοῦ παραληγοῦματος.

Mais dans les religions dont le domaine embrasse la Syrie, l'Arabie et le bassin de l'Euphrate et du Tigre, les divinités marchent toujours par couples d'un personnage mâle et d'un personnage féminin, associés conjugalement. « Chacune des formes de la divinité féminine a ordinairement pour paraître une des formes correspondantes de la divinité mâle; cette règle est générale et n'offre d'exception que dans le cas où la divinité a conservé le caractère androgyne de la conception primitive » (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 76). Pour employer la formule la plus simple de toutes et qui a conservé l'apparence la plus antique, celle de la religion phénicienne, toute 𐤊𐤍𐤁𐤁 est associée à un 𐤊𐤍𐤁 et à tout 𐤊𐤍𐤁 correspond une 𐤊𐤍𐤁𐤁; « chacun de ces couples

constitue une unité complète, reflet de l'unité primitive » (De Vogüé, p. 56; voy. aussi mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. III, p. 131).

Le dieu paréore de la déesse qui était censée résider dans la « pierre noire » est nommé à plusieurs reprises d'une manière formelle par les écrivains arabes avant et après l'islamisme. C'est Jūs, que l'on énumère toujours parmi les principales divinités des Qoreyschites (Weil, Mohammed der Prophet, p. 493) et qui, du moins dans les derniers siècles qui précédèrent l'islamisme, avait pris dans le culte de la Kâabah une importance tout à fait prépondérante (voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 493-495; Dozy, Die Israeliten zu Mekka, p. 74-77). A la bataille d'Ohod, le cri d'Abou-Soffiân vainqueur des premiers musulmans fut : « Triomphe, Hobal ! » (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. III, p. 108). C'est au culte de Hobal que Leyd, le précurseur de Mahomet, déclare dans des vers célèbres avoir renoncé (Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 90). Enfin c'est le nom de Kalbit-Hobal qu'avait donné à son neveu (Tabrizi, p. 19v) le fameux champion du culte de la Kâabah, Kalbit-Zohayr, qui alla combattre la tribu de Ghatafân afin de ruiner le temple rival qu'elle avait ébrié (Aboulfâda, Hist. antislam. p. 136, trad. de Fleischer).

Jūs était représenté sous une figure humaine, quelques-uns ajoutent sous les traits d'un homme âgé portant une longue barbe (Reinaud, Monuments musulmans du cabinet Blacas, t. I, p. 246). Sa statue principale, que Mahomet fit mettre en pièces (Agrogi, p. vv), était d'une pierre rouge appelée ḥijr. La main droite, brisée depuis une époque ancienne, avait été refaite en or par les Qoreyschites, sans doute lorsque Qotayb prit l'intendance de la Kâabah, et cette main tenait les flèches sans fer et sans penne avec lesquelles on consultait le sort, القزاح ou الزاح, au nombre de sept (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 98). Elle avait été d'abord placée à l'extérieur de la Kâabah, sur la terrasse de l'Adiffa (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 224), mais plus tard elle fut transportée à l'intérieur, au-dessus du souterrain qui servait de trésor et dans lequel étaient déposées les offrandes (Barckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 220 de la traduction française). Caussin de Perceval (t. I, p. 250; voy. Oliander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 494) a très ingénieusement conjecturé que

ce transport de l'image divine dut avoir lieu quand la Kaabah fut reconstruite par les soins de Dohay. Mais il n'en restait pas moins à l'extérieur, même après cette reconstruction, une autre statue de Hobal, jusqu'en la désigne comme plus grande que les 360 idoles qui l'accompagnaient et couronnaient le faite du temple (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 100); c'est là sans aucun doute cette idole des Khozâah, خوزاء خوزاء , qu'Ali brisa tandis que Mahomet lui-même lui prêtait ses épaules pour pouvoir l'atteindre (Pococke, ibid.). Aboulféda et plusieurs autres écrivains de la vie de Mahomet racontent que lorsque le Prophète entra victorieux dans la Kaabah après la prise de la Mecque il y vit, entre autres figures idolâtriques, « l'image d'Abraham tenant à la main les flèches du sort; » alors il dit : « Insensés qui ont attribué à notre patriarche les symboles de la superstition ! Qu'a de commun Abraham avec les flèches du sort ? » Et il ordonna « de détruire ces figures » (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 98; Caussin de Perceval, t. I, p. 231). Pococke a démontré de la manière la plus ingénieuse et la plus probante que ce récit, et le propos de Mahomet, ne pouvaient s'appliquer qu'à la statue de Hobal placée dans l'intérieur de la Kaabah et tenant les flèches fatidiques. Nous saisissons ainsi sur le fait le procédé par lequel Mahomet transformait les anciennes légendes mythologiques et affablait de noms bibliques les divinités de la Kaabah pour faire admettre la conservation du caractère sacré de ce temple avec la doctrine nouvelle et avec ses prétentions à rétablir la religion d'Abraham et d'Ismaël.

Les écrivains arabes s'accordent à dire que la première statue de Hobal, celle en pierre rouge, fut placée à la Kaabah par Oussor fils de Dohay quand il devint intendant du temple, au temps où Sapor I^{er} régnait sur les Perses (Aboulféda, Hist. antéislam. p. 136 de la traduction de Fleischer), c'est à dire vers 237 ou 238 de notre ère (Caussin de Perceval, t. I, p. 227). Ils ajoutent que cette image avait été apportée par lui d'un voyage dans une contrée plus civilisée que n'était alors le Hadjâz, soit de Hith sur l'Euphrate (Azzagi, p. 34 et 51), soit, d'après la version la plus généralement adoptée, de la ville de Maab dans le pays de Balqa (Aboulféda, Hist. antéislam. p. 136 de la traduction de Fleischer; Ibn-Hischâm, p. 51 de l'édition de Wüstenfeld), c'est à dire d'Arabie-jolée, l'ancienne Ar. Moab. Ce récit ne me semble pas aussi fabuleux que l'ont pensé M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 28 et suiv.) et

M. Dozy (Die Israeliten zu Mekka, p. 75). Sans doute on attribue à Âmr fils de dohay l'érection de toutes les idoles de la Mecque et de ses environs, qui certainement n'a pas pu être l'œuvre d'un seul homme; sans doute la tradition personifie sous son nom toutes les institutions religieuses qui réglèrent le pèlerinage et le culte pendant l'époque de la domination des Khojâah (Cassin de Peraval, t. I, p. 225-228), et Âmr fils de dohay est devenu pour Mahomet (qui dit l'avoir vu en enfer: Ibn-Khalikân, n° 557) et pour ses sectateurs, dans leurs vœux systématiques, une sorte de bon émissaire, qui porte toute la responsabilité du caractère idolâtrique de l'ancienne religion de la Mecque et qui est censé avoir corrompu le culte de ce sanctuaire, resté pur jusqu'à ce comme il avait été institué par Abraham et par Ismaël. Mais cette légende, me paraît-il, n'a pu s'établir qu'à la faveur d'un souvenir antérieur qui rapportait à Âmr un fait important de l'histoire de la Ka'abah, tel que l'introduction de la première idole anthropomorphique que l'on eut une encore dans le sanctuaire. Or, je remarque qu'aucun des dires relatifs à des idoles élevées par ce personnage n'offre la précision et le caractère éminemment vraisemblable de ce qui a trait à la statue de Hobal. Les Arabes du Hedjaz, au III^e siècle de notre ère, étaient encore très barbares et surtout n'étaient pas grands clercs en fait de sculpture. Leur idolâtrie ne s'élevait pas au-dessus d'un grossier fétichisme; en guise de simulacres divins ils adoraient des pierres équarries, à la fois par suite d'une notion symbolique, comme je crois l'avoir montré dans cette lettre, et parce qu'ils ne savaient pas faire de statues. Leurs premières idoles, au sens étroit du mot, les rares statues en forme humaine qu'ils placèrent vers cette époque dans quelques-uns de leurs temples étaient des œuvres étrangères, qu'ils allaient demander aux contrées où d'autres Arabes menaient une vie sédentaire et connaissaient les arts de la civilisation. Et les comparaisons des poètes antéislamiques qui n'ont pas de terme plus haut pour vanter la beauté féminine que de la rapprocher du visage d'une idole (voy. Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 505, et la note de M. Fleischer), ainsi que le proverbe « encore plus beau qu'une idole » (Freytag, Arab. proverbe t. I, p. 428, prov. 195), montrent le degré d'admiration que ces produits de mains moins barbares excitaient chez les tribus qui en faisaient l'objet de leur culte, sans être elles-mêmes capables de les imiter. Rien n'est donc plus naturel et plus conforme à la réalité des choses que le récit qui montre Âmr fils de dohay

admirant les statues qu'il voit dans les temples d'une de ces provinces attenantes à la Syrie où la population d'origine arabe avait, nous le savons aujourd'hui d'une manière positive, des édifices sacrés à la romaine et des artistes indigènes, et commandant à ces artistes, pour la rapporter dans son propre pays et l'installer dans la Ka'abah, une statue pareille représentant son dieu Hobal.

Mais si je crois en conséquence à l'authenticité de la tradition qui fait élever par Amr fils de Dohay la première statue que l'on ait placée à la Ka'abah, la statue de Hobal, je ne saurais le considérer avec les écrivains musulmans comme ayant introduit le culte de ce dieu, qu'il aurait emprunté aux pays voisins de la Syrie. Des faits précis montrent en effet que Hobal était adoré bien avant lui à la Mecque. Le nom propre Jā, certainement emprunté au culte du dieu, se retrouve chez les Benou-Kelb (Tabrizi, p. 145, voy. Eich, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. III, p. 209), tribu issue de la race de Qodhiah qui dominait à la Mecque et avait l'intendance du temple avant les Khoziah. de Marâcid (t. III, p. 30, et. Jaynboll) parle aussi de la dévotion que portait à Hobal le godhaïte Khozaymah, qui vivait un siècle avant Amr fils de Dohay. D'ailleurs l'importante découverte (déjà signalée plus haut) de M. Joseph Halévy, qui a reconnu le nom de Hobal, sous la forme impossible à contester □לכ dans l'inscription himyaritique n.º 9 de Fresnel, établit désormais que ce dieu, dont nous n'apercevons aucune trace dans les textes épigraphiques de la Nabatéenne et dans tout ce qui se rapporte aux Arabes de Syrie,⁽¹⁾ n'avait pas en effet sa patrie d'origine dans le nord de l'Arabie. Le berceau de son culte

(1) On pourrait cependant au premier abord se demander si le dieu Obodas qu'Eusèbe (De laud. Constantin. 13) et Tertullien (Ad nat. II, 7) donnent avec Dussarès comme le plus grand personnage du panthéon des Arabes voisins de la Syrie ne serait pas le même que Hobal, par suite d'une faute des copistes du texte grec d'Itranius auquel ce renseignement a été emprunté, OBODAC pour OBOLAC. Mais Étienne de Byzance (v.º Oboda), toujours d'après Itranius, rapproche le nom de ce dieu Obodas ou Obodys de celui du roi nabatéen Obodas, c'est à dire 1723. Si le rapprochement révèle la véritable orthographe du nom divin, ce nom se serait certainement rattaché au sens spécial de la racine 723 dans les idiomes arabes.

était en effet le Yémen et c'est du sud qu'il aurait été apporté à la Mecque, soit par les Djordhom, soit par les Qodhaïtes, également yamanites d'origine. Mais en même temps, s'il était antérieurement connu et adoré, il est certain que l'érection de la statue par Amr augmenta beaucoup l'importance de son culte sous les Khozâah, qui venaient eux-mêmes du Yémen, et qu'il devint pour eux le dieu spécial de la tribu. C'est pour cela qu'on pouvait, comme je l'ai montré tout à l'heure, caractériser son image comme « l'idole des Khozâah ».

Il est probable qu'avant Amr fils de Nohay le dieu Habal, s'il n'avait pas encore de statue, était honoré, comme la plupart des divinités arabes jusqu'alors, sous la figure d'une pierre dressée. Peut-être, de même qu'il fut plus tard représenté par la plus grande des figures du faîte du temple, était-il symbolisé par la principale des pierres servant à la fois de simulacres des dieux et d'autels pour égorger les victimes, **انصاب** (voy. ce que j'en ai dit au commencement de cette lettre); dont l'auteur du Qâmoûs reconnaît que le Ka'abah était primitivement entourée, et sur lesquelles, dit-il, on sacrifiait « à d'autres qu'au Dieu très-haut » (voy. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 102)⁽¹⁾. Deux de ces pierres dont la vénération était bien loin d'approcher de celle de la « pierre noire », mais qui cependant avaient encore un caractère sacré, paraissent subsister aujourd'hui. La première est celle qui se trouve encastée sur la face

et aurait caractérisé un dieu créateur, un dieu démiurge, 'Obôdes étant à comparer au terme 712 qui signifie « le Créateur » dans la version samaritaine de la Bible. Nous ne pouvons, du reste, proposer que des conjectures au sujet du dieu Obôdes, tout en reconnaissant que cette lecture est la vraie, car on n'a pas encore trouvée la forme originale de son nom dans les inscriptions nabatéennes. Il se pourrait donc qu'il fallut y chercher l'arabe **ير**, ce qui en ferait un synonyme exact de l'appellation du dieu **يرج**, sur lequel j'aurai à revenir un peu plus loin.

(1) Il est cependant probable que le Qâmoûs ne rapporte pas une tradition complètement exacte quand il parle de sacrifices qui se seraient faits sur les pierres sacrées entourant le Ka'abah. Nous verrons en effet plus loin qu'il semble résulter d'in-

sud-est de la Ka'abah, qu'on appelle El-Moustadjab et que les pèlerins touchent de la main droite, en la baignant quelquefois, quand ils font les tawâf (Burckhardt, *Voyages en Arabie*, t. I, p. 183 de la traduction française; Burton, *Pilgrimage to El-Medina and Mecca*, t. III, p. 162 et suiv.). La seconde est le Magam- Ibrahim, la relique la plus vénérée après la « pierre noire », constamment cachée sous des tapis qui n'ont permis à aucun des faux hadjis européens de notre siècle de l'examiner (Burckhardt, t. I, p. 195 et suiv.; Burton, t. III, p. 175 et suiv.). D'après les précieux renseignements empruntés par M. Dozy (*Die Israeliten zu Mekka*, p. 158 et suiv.) aux manuscrits de Fakihî, cette pierre serait couverte d'inscriptions, et le fragment que le savant professeur de Leyde en a publié d'après l'écrivain arabe ne permet pas, quoique très mal copié, d'y méconnaître l'écriture himyaritique, ainsi que l'a constaté Olander dès 1856.⁽¹⁾ Les pierres-idoles de Salkhat et de Oumma-el-djomal, découvertes et publiées par M. de Vogüé, portent également des inscriptions dédicatoires. Ainsi je crois qu'il faut reconnaître dans le Magam-Ibrahim un ancien ~~monument~~ remontant au temps où l'intendance de la Ka'abah appartenait encore à des tribus d'origine yamanite, qui avaient conservé l'usage de l'écriture de leur terre natale.

En nous révélant l'orthographe originale ʕṣṭṭ, la découverte du nom de Hobal dans les inscriptions himyaritiques par M. Halévy met fin à toutes les incertitudes sur l'étymologie de ce nom. Pococke (*Spec. hist. Arab.* p. 98) et M. Dozy (*Die Israeliten zu Mekka*, p. 75 et suiv.) y voyaient la forme purement hébraïque ʕṣṭṭ, « le Seigneur », avec l'article, et cette restitution

des très-puritains que les sacrifices sanglants n'étaient point admis dans l'enceinte même qui environnait le temple, et qu'on immolait les victimes sur les pierres sacrées des deux collines de Safah et de Marmah.

(1) L'explication que M. Dozy a tenté de donner de ce fragment d'inscription, et dans laquelle il trouve une preuve de son système des Siméonites, est toute de fantaisie. Pour y parvenir il est obligé d'admettre un mélange de lettres empruntées à des alphabets absolument différents comme patrie et comme époque, et que je considère comme opposé à la saine critique en matière de paléographie.

devenait l'un des pivots du système du professeur hollandais. Moovers (Die Phœ-nizier, t. I, p. 263), d'accord avec les lexicographes arabes, rapprochait ce nom des mots ḥob, cranus, annosus, ḥob, vis magnus aut procerus, enfin Fresnel (Journal asiatique, septembre 1838, p. 227) en cherchait l'origine dans le mot hébreu ḥob pris au sens de « nuage, incertitude », et appliqué ainsi à un dieu du destin. Toutes ces conjectures doivent être abandonnées maintenant que nous savons positivement que ḥob est une forme déjà corrompue et que la vraie leçon primitive et étymologique est ḥab. Cette forme une fois rétablie, si l'on étudie les diverses significations de la racine ḥab dans les langues sémitiques, on arrive rapidement à se convaincre que Hobal est caractérisé par son nom comme un dieu du « sort », ou plutôt un « dieu - Sort ». C'est ce qu'avait déjà reconnu Fresnel, bien que manquant des éléments nécessaires pour en fixer la véritable étymologie.

En effet c'est avec ce rôle de dieu du sort que Hobal se présente avant tout dans le culte de la Phénicie. C'est pour cela que sa statue, comme nous venons de le voir, tenait à la main les flèches mantiques. Les flèches, sans pointes et sans penne, étaient conservées dans la Kîabak sous la garde d'un ministre spécial, et c'est aux pieds de la statue de Hobal qu'on les mêlait dans un sac et qu'on en faisait le tirage, après avoir adressé au dieu cette prière : « O « divinité ! le désir de savoir telle ou telle chose nous amène devant toi. Fais-nous « connaître la vérité » (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 261, 265 et suiv.). Pococke (Spec. hist. Arab., p. 318) a déjà fait remarquer que la bal-mancie arabe est un usage d'origine chaldéenne, auquel il est fait allusion d'une manière formelle dans les prophéties d'Ézéchiel (XXI, 26) : « le roi de Babylone « s'est arrêté sur le carrefour, à la tête des deux routes, pour consulter le sort « de la divination il a mêlé les flèches (וְהָיָה כְּשֶׁיִּשְׁלֹחַ הַחֵץ וְהָיָה כְּשֶׁיִּשְׁלֹחַ הַחֵץ), il a interrogé les idoles ». S^t Jérôme, commentant ce passage, dit : Stabit in ipso confuso, et ritu gentis suae oraculum consulit, ut mittat sagittas in pharetram et commisceat eas inscriptas, sive signatas nominibus singulorum, et videt capis sagittæ exeat, et quam prius civitatem debeat expugnare. Et en effet les cylindres babyloniens et assyriens nous montrent à plusieurs reprises ces flèches du sort, presque toujours au nombre de huit et figurées très exactement comme les auteurs musulmans les décrivent chez les Arabes païens, nous montrent,

dis-je, ces flèches tenues à la main de Marduk (Lajard, Culte de Mithra, pl. XXXII, n° 2; pl. LIV A, n° 5) et de Istar (Lajard, Culte de Mithra, pl. XXXVII, n° 1: la déesse y est figurée en compagnie de la triade de Anu, Bel et Nisrûk), les divinités des planètes Jupiter et Vénus, c'est à dire des deux corps sidéraux que les astrologues arabes appellent encore Grande et Petite Fortune (Gesenius, Commentar über den Jesaja, t. II, p. 337), notion déjà signalée par Apuhî, Jovis (Stella) benefica, Veneris voluptifica (Opul. Florid. p. 348, ed. Elmenh.).

Le couple de Hobal, dieu - Sort, et de Allât ou la planète Vénus, personnifiée par la « pierre noire, » couple fondamental de la religion antique de la Ka'abah, correspond donc exactement au couple de 𐤆𐤓𐤕 et de 𐤆𐤓 adoré par les Israélites infidèles (Is. LXV, 11). En effet, dans ce dernier, 𐤆𐤓, que les Sabiens de Harrân connaissaient encore (Chavolohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 226) et dont le Talmud de Jérusalem mentionne les lechisternes (Medarim, fol. 56 a; Synhedrin, fol. 20 a), est certainement une divinité féminine, la Fortune que Pausanias (VI, 2, 4) dit avoir été adorée par les Syriens des bords de l'Euphrate, c'est à dire la Vénus asiatique, 𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕 ou 𐤆𐤓𐤕𐤓, qui à l'époque grecque s'identifiait complètement dans toute la région syro-phénicienne à la Fortune (Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, p. 76 et suiv.; 84 et suiv.), principalement à une Tycho' Polide (Meury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 208 et suiv.); la qualification de Gad s'applique d'ailleurs d'une façon particulière à la planète Vénus (Chavolohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 30 et 226), l'astre du bonheur par excellence (Selden, De diis Syris, Syntagm. I, p. 2 et suiv.; Von Hammer, Fundgruben des Orients, t. I, p. 9; Gesenius, Commentar über den Jesaja, t. II, p. 337). Dans la précieuse énumération assyrienne des sept sphères (𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕 𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕 𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕 𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕 𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕 𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕 𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕 VII tikšî), si bien interprétée par M. Oppert (Journal asiatique, octobre-novembre-décembre 1871, p. 448), cette planète est appelée 𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕 Kakhab isli, « l'étoile du bonheur » (W. A. I. III, 57, 6, l. 51); voy. encore un autre exemple du mot isli, 𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕, avec ce sens, dans l'inscription de Borsippa (col. 3, l. 23: W. A. I. 2, 51, 1). Quant à 𐤆𐤓𐤕, c'est le dieu chaldéo-assyrien du sort, Manu, 𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕 (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérus, p. 126), le 𐤆𐤓𐤕𐤓𐤕 des Nabatéens (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.

t. XIV, p. 396), qui dans le Hedjâz, comme je l'ai fait remarquer un peu plus haut, se transforme en une divinité féminine, *Elis*.

Mais dans les conceptions essentiellement astrolatrigues des religions euphratico-syriennes, dont le caractère sabaïste se prononçait encore davantage et devenait presque exclusif là où il n'y avait pas raffinement de la pensée religieuse et où l'ignorance générale ne permettait pas de développement philosophique, comme chez les Arabes — dans ces conceptions astrolatrigues, le rôle de divinité du sort était intimement lié à une nature sidérale attachée au personnage divin. C'étaient les astres que l'on considérait comme exerçant une influence décisive sur toutes les choses de ce monde, et c'étaient les dieux qui y présidaient à qui appartenait à la fois de diriger les destinées et d'en être les interprètes. Si la Vénus asiatique s'identifie à la Fortune, c'est comme déesse planétaire, et *Marduk*, que nous avons vu tenir également les flèches du sort, est aussi le dieu d'une planète. Tout nous induit par conséquent à attribuer un caractère sidéral analogue à *Hobal*, le dieu du Sort du culte de la Kaabah. Mais en même temps il faut se défier de la tendance qui conduirait d'abord à en faire un dieu planétaire, soit celui de Jupiter, soit celui de Saturne, comme dans le passage de *Schahrostanî* que j'ai cité plus haut. J'ai montré en effet à la fin de ma lettre précédente, d'après les textes les plus positifs, que les Arabes, s'éloignant en cela des Chaldéens et des Syriens, s'occupaient beaucoup moins des planètes que des étoiles fixes et n'adoraient guère dans la première catégorie que Vénus⁽¹⁾. Ce sont les étoiles fixes qu'ils observaient; ce sont elles auxquelles ils attribuaient l'influence prépondérante dans la nature, et par suite ce sont principalement elles qu'ils honoraient

(1) Il faut pourtant faire une exception pour Jupiter, que les tribus de *Lakhm* et de *Djodham* adoraient sous son nom habituel de *g jinnab* (*Abou-l-faradj*, *Hist. dynast.* p. 20, et dans *Pococke*, *Spec. hist. Arab.* p. 4). *M. Krehl* (*Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 11 et suiv.) a cru aussi pouvoir établir que c'est le dieu de cette planète que les *Benou-Malik* et les *Benou-Malkhan*, de la race de *Kinânah*, adoraient sous le nom de *gaw*. Son idole était une pierre qui se voyait à *Djeddah*. J'essaierai de démontrer plus loin que cette pierre existe encore aujourd'hui

d'un culte divin. Et en effet je crois pouvoir établir par des preuves décisives que Hobal n'était pas le maître d'une planète déterminée, mais un dieu astral et cosmique, personnifiant le ciel dans son ensemble⁸¹.

Les Arabes antéislamiques, dit Abou-l-Faradj (cf. Pococke, Spec. hist. Arab. p. 6), « connaissent les levors et les couchers des étoiles, et les oppositions qui font que l'une se lève quand l'autre se couche, ainsi que leur puissance de produire le pluie. » Cette étude était celle qu'on désignait sous le nom de الآزج, et tous les témoignages sont d'accord pour montrer que les anciens Arabes attribuaient spécialement la venue des pluies, indispensables à la végétation sous leur ciel, à l'action des étoiles fixes et en particulier de celles des 28 mansions lunaires (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 168-170; Canonio de Perseus, Histoire des Arabes, t. I, p. 352). Or, la légende de Amr fils de Dihay raconte que lorsqu'il se procura l'idole de Hobal dans le pays de Balqa les gens de la contrée lui dirent de cette image et d'autres analogues : « Ce sont des seigneurs faits à l'imitation des corps célestes, كواكب (voy. Jamblich. De myster. Aegypt. III, 30) et des figures humaines. Nous les implorons dans la sécheresse et ils nous envoient

et que les légendes qui s'y attachent sont de nature à la rapporter plutôt à la planète Vénus. En tous cas l'idole de جوز est un exemple de plus du rapport étroit qui existait en Arabie, comme dans tous les autres pays sémitiques, entre l'adoration des pierres et le culte des divinités sidérales.

⁸¹ La mesure que l'on attribue au rôle aussi élevé au personnage de Hobal, ce que démontrent, je crois, les rapprochements qui vont suivre, il est difficile de ne pas comparer la conception de ce dieu du ciel et du temps, qui tient à la main les flèches avec lesquelles on tire au sort, avec le passage où Héraclite, disciple en tant de choses des vieilles philosophies religieuses de l'Orient, représentait la puissance suprême de l'univers sous les traits d'un enfant jouant aux dés (Origen. sur Hippolyt. Philosophum. IX, 9, p. 281, ed. Miller, cf. Procl. In Tim. p. 101; Clem. Alex. Pædagog. I, 5, p. 111, ed. Potter). Sur l'idée mère de cette conception, voy. Ch. Lenormant, Nouv. ann. de l'Inst. Arab. t. I, p. 239, et Mémoire sur les peintures que Polygnote avait exécutées dans le sanctuaire de Delphes, p. 121.

« la pluie » (Schadrestani, p. 120 de l'édition de Carsten, t. II, p. 335 de la traduction de Ch. Haarbrücker. — Aboulféda, Hist. antislam., p. 186 de la traduction de Fleischer). Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 448) a reconnu avec toute raison que ce récit contenait une indication précieuse sur l'un des rôles principaux attribués à Hobal et qu'il le caractérisait comme un dieu oranique⁽¹⁾. Jérémie (XIV, 22) parle des idoles auxquelles on attribuait la puissance de faire pleuvoir. Mais le récit sur la statue de Hobal est surtout à comparer à ce que dit du fameux dieu de Gaza, Marnas, 𐤇𐤍𐤏𐤍, « notre seigneur » (sur ce dieu voy. encore : Marin. Vit. Procl. 19; d'Amprid. Abys. Ser. 17; Steph. Byz. v: Tāfa; S. Epiphani. Adv. haeres. p. 518; S. Hieronym. Comment. in Jer. XVII, Opp. omn. t. III, p. 175; Vit. Hilarion. Opp. t. IV, part. II, p. 78 et 80; Epist. ad dactam, Opp. t. IV, part. II, p. 591; Schkel, Doctr. num. vet. t. III, p. 449), le diacre Marc, dans la vie de S^t Porphyre, évêque de Gaza (Bolland. Act. Sanctor. Februar. t. III, p. 648): Accidit autem, at illo anno exst siccitas et defectus pluviae. Cives vero omnes id adscribentibus ingressi Beati Porphyrii, dicentes: Nobis responsam dedit Marna, fore ut Por-

(1) C'est aussi certainement comme productrice des pluies (voy. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 10) que la tribu de Eam adorait l'étoile 𐤇𐤍𐤏𐤍 (Aboulfaradj, dans Pococke, Spec. hist. Arab. p. 4).

(2) Cette vie, écrite par le compagnon même de S^t Porphyre, est infiniment précieuse pour la connaissance des cultes païens de la côte des Philistins, et les archéologues n'en ont pas fait suffisamment usage. Ainsi j'y trouve le meilleur commentaire du curieux bas-relief d'Ascalon que vous avez publié (Musée Napoléon III, pl. XXXII), bas-relief qui représente la Vénus asiatique debout, de face, entre deux femmes nues assises, et dont le style paraît descendre jusqu'au IV^e siècle de notre ère, à l'époque même où le saint acheva de déraciner le paganisme dans cette région: Postquam autem fuimus ingressi civitatem, in loco qui vocatur Tetramphitos, id est quadrivium, stabat statua marmorea, et dicabant cōm ene Veneris, erat autem supra aram marmoream; statuæ vero effigies erat mulieris, quæ habebat aperta tota sua pudentia. Statuam autem in honore habebant omnes cives, maxime vero mulieres, lacernas accendentes et flure sufficientes. Dicabant

-phryius esset auctor malorum civitati. Cum autem pergeret Deus non plures
primo mense qui ab eis vocatur Dios, deinde etiam secundo qui dicitur Quilias
omnes affligebantur. Congregati autem idololatras in Marnaeo, multa sacrificia
et multas pecas faciebant ea de causa. Dicebant enim Marnam esse dominum
imbrium: Marnam vero dicunt esse Jovem. Cum autem perseverarent septem
diebus, hymnos dicentes, et egredientes extra civitatem in locum qui vocatur orati-
-onis, animum despondentes, reversi sunt ad sua opera, nulla re effecta. Or les
 Grecs ont constamment proclamé l'identité du Marna de Gaza et du Zeus Crétien,
 c'est à dire du Zeus resté le plus exactement conforme à son type primitif de
 dieu. Ciel (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 52-64), au type du
 Dyâus védique (A. Weber, Akademische Vorlesungen über indische Literatur-
-geschichte, p. 35; Max Müller, Leçons sur la science du langage, p. 12 de
 la traduction Harris et Perrot), comme le prouve son surnom d'Askérios (Apollon-
 dor. III, 1, 3; Pausan. II, 31, 1; Lycophr. Alexandr. v. 1301; Egezy. Antehomer. v.
 99-101; Chiliad. I, v. 473). Du reste, le caractère cosmique et essentiellement uni-
 -trique de Marna remonte nettement, comme l'a vu Movers (Die Phoenizier,
 t. I, p. 663), de sa position à la tête d'une ogdoade de divinités, qui en fait le
 correspondant exact du Eschmoun phénicien: Erant autem in civitate simul-
-lacrosum publica templa octo: nempe Solis et Veneris et Apollinis et Proser-
-pinæ et Hecates, et quod dicebatur Hætion seu sacerdotum, et Fortunæ
civitatis, quod vocabant Eychæon, et Marnion, quod dicebant esse Crigeneæ
 (je corrige ainsi au lieu de la leçon Crigæ generis du texte des Ballandistes)
Jovis: quod existimabant esse gloriosius omnibus templis quæ sunt abique
 (Marc. Diacon. Vit. S. Porphy. Gaz. 9; Act. Sanctor. Februar. t. III, p. 655). Il
 est également indiqué par la forme ronde de son temple, forme symbolique
 donnée chez les païens de Harrân au temple de la Cause première et au
 temple de l'Ordonnance du monde, κόσμος (Dimeschgi, dans Chwolbohn, Die
Staber und der Stabismus, t. II, p. 381 et 382): Erant enim (templum) formæ rotun-
-dæ, circumdatum duabus porticibus, se invicem interioribus subeuntibus (Marc.

anim eam in somniis respondere iis, quæ volunt inire matrimonium (Vit. S.
Porphy. Gaz. 8; Act. Sanctor. Februar. t. III, p. 655).

Diacon. Vit. S. Porphyg. Gaz. 10; Act. Sanctor. Februar. t. III, p. 65). On appelait aussi ce dieu 'Aidos ou Zeus Aidymos (Etymol. Magn. v: Αἰδύμιος), ce qui répond à une forme originale ʾlʾn ou ʾlʾn-ʾlʾn (voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 262; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2^e part. p. 25); ʾlʾn, qui signifie vita, aevum, signifie aussi mundus (Gesenius, Thesaur. s. h. v.).

Ce qui caractérise encore mieux le personnage de Hobal comme dieu astranique et cosmique, ce sont les 360 idoles qui entouraient la statue, plus grande que toutes les autres, au-dessus du couronnement des murs de la Kaabah (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 100; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 270; t. III, p. 231; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 493). Elles correspondaient, non pas comme on le dit d'ordinaire aux jours de l'année, puisque l'année lunaire des Arabes n'en comptait que 354, mais aux 360 degrés du cercle que parcourt la marche solaire, aux degrés du zodiaque, personnifiés ailleurs, par exemple en Chaldée (Diod. Sic. II, 30; voy. Guigniaut, Religions de l'antiquité, t. II, p. 899 et suiv.; et mon Essai de commentaire des Fragments cosmogoniques de Berosus, p. 130), par les trente-six décans. Ce n'est pas non plus, comme l'a très justement remarqué Movers, une circonstance indifférente que le nombre des flèches mantiques que ce dieu tenait à la main. En effet, tandis que le nombre de ces sorts variait dans les tirages qu'on faisait pour les consulter, tandis que les monuments babyloniens nous ont montré huit flèches à la main d'Istar ou de Marduk, le Hobal de la Kaabah en tenait sept, nombre des jours de la semaine et des corps célestes d'après lesquels ils étaient dénommés. Hobal est donc un dieu κόσμος et χρόνος en même temps, comme les religions syro-phéniciennes en concevaient le personnage, et c'est pour cela que Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 263) l'a heureusement rapproché du dieu josg, saeculum, adoré de la tribu des Benou-Bekr-ibn-Wail (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 102; Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 499), que nous retrouvons sous le nom de ʾlʾn dans les inscriptions sémitiques (A. Levy, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 464) et sous celui de ʾlʾn chez les Sabins de Harrân (Magrîzi, dans Chwolson, Die Sabier und der Sabismus, t. II, p. 608). Ce dieu est exactement synonyme du dieu phénicien que la version de Sancho-

-mithon par Philon de Byblos (p. 14, ed. Orelli) appelle Aiwv. « Tout commun-
de de voir dans Aiwv, dit M. Renan (Mém. de l'Acad. des Ins. nouv. sér.
t. XXXIII, 2^e part. p. 257), la traduction grecque du mot $\square\text{𐤀𐤓}$, qui se trouve, sous
la forme phénicienne Oïdwpōs , dans la cosmogonie de Moïse (cf. Damasc.
De princip. p. 385, ed. Kopp.; voy. Bunsen, Aegyptens Stelle, t. V, p. 273 et suiv.).
Le mot $\square\text{𐤀𐤓}$ paraît avoir vraiment appartenu à l'ancienne théologie des
Sémites. De la signification primitive d'« éternité », il passa à celle de « monde »,
puis à celle de « création, ordre de créatures », qu'il a dans le passage de l'Épître
aux Hébreux (1, 2) $\text{Si' oū xai' étoigee tous aīōvas}$. Les Logos des Gnostiques et
les Alamim, qui jouent un si grand rôle dans le Coran, doivent être rattachés aux
mêmes idées : M. de Sacy (Journal asiatique, septembre 1829, p. 161 et suiv., Garnier
de Paris, la poésie philosophique et religieuse chez les Persans, p. 19) a démontré
qu'il faut traduire ce dernier mot, non par « mondes », mais par « catégories d'êtres ».
Mon père, vous vous en souvenez, a reconnu (Revue numismatique, 1842, p. 90
et suiv.), sur la monnaie d'or d'Albin à la légende SAECVLO FRVGIFERO,
la représentation toute asiatique de $\square\text{𐤀𐤓}$ comme dieu principal de la ville
d'Hadrumète, où était né ce prétendant à l'Empire; et son explication est con-
firmée par les monnaies d'Hadrumète même (Pellerin, Recueil de médailles de
peuples et de villes, t. III, pl. LXXXVIII, n° 1; Eckhel, Diatr. num. vet. t. IV, p.
134; Mioulet, Description de médailles antiques, t. VI, p. 579, n° 8). Dans
ce cas $\square\text{𐤀𐤓}$ est pris comme un dieu de l'ordre le plus élevé, une des premières

81 La figure d'un dieu barbu, coiffé de la tiare et tenant le sceptre, assis sur un
trône que supportent deux sphinx ailés, exactement semblable à celle de $\square\text{𐤀𐤓}$
sur l'aigle d'Albin et sur les monnaies d'Hadrumète, se présente à plusieurs
reprises gravées sous le plat des scarabées et scarabéoides en pierre dure de travail
phénicien. J'en citerai comme exemples deux pierres sans inscriptions, l'une prove-
nant de la Phénicie même (Lafard, Culte de Mithra, pl. LXVIII, n° 24), l'autre
de Chios en Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl.
A2, n° 29, dans le tome XIV de la 2^e série des Mémoires de l'Académie de Turin),
et le sceau trouvé en Syrie qui porte le nom propre 𐤕𐤕𐤕𐤕 (De Vogüé, Mélanges
d'archéologie orientale, p. 101; A. Lamy, Sigil und Grammatik, pl. II, n° 9).

puissances cosmiques, comme le *Οὐρανός* de Moctus, l'*Αἰὼν* dont le statue était à Alexandrie et a été décrite par Damascius en termes plus emphatiques que précédés (ap. Phot. *Biblioth.* p. 343, ed. Bekker; *Suid.* v. *Ἡρακλῆος* et *Διὰ τὸν αἰῶνα*), l'*Αἰὼν* *νοερὸς* que le même Damascius comparait au Phœnix orphique (ap. Bentley, *Epist. ad Phil.* p. 4), enfin l'*Αἰὼν* *παῖς* de Valentin, identique à l'abîme, *βυβλὸς*, au premier principe, *πρωτόγενος*, au premier générateur, *πρωτογενής* (Iren. *Adv. haeres.* I, 112; Tertullian. *Adv. Valentin.* 7 et 8).

Suivant l'ingénieuse observation de M. Renan, le mot 𐤇𐤋𐤍 , que nous venons de voir en rapport avec le *Marma* de Gaza chez lequel nous retrouvons une partie des attributions de *Hobal*, est le synonyme de 𐤇𐤋𐤍𐤕 et présente avec la même signification originale les mêmes développements de sens.

De ces rapprochements il me paraît découler clairement que les noms divins :

- 1° 𐤇𐤋𐤍𐤕 , *Οὐρανός*, *Αἰὼν* et *Saeculum*,
- 2° *Ἄλδος* (𐤇𐤋𐤍) et *Ζεὺς Ἀλδύμιος* ($\text{𐤇𐤋𐤍𐤕} - \text{𐤕𐤕𐤕}$),
- 3° 𐤇𐤋𐤍 , 𐤇𐤋 et 𐤇𐤋𐤍 ,

Il est probable que ce type de représentations, assez peu caractérisé d'une manière spéciale, pouvait correspondre suivant les cultes locaux, à des dieux de noms différents. On peut supposer que pour le Héthéen ou le Gébélite 𐤇𐤋𐤍𐤕 elle figurait sur son cachet le dieu 𐤇𐤋 d'où il tirait son nom. En même temps, le vrai dieu national de la Sardaigne, $\text{𐤇𐤋𐤍𐤕} \text{ 𐤕𐤕𐤕}$, traduit par les Romains *Sarpater* (Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. I, p. 270) et par les Grecs *Σαρδοπάτωρ* (Phot. III, 32) ou *Σάρδος* (Pausan. X, 17, 2) paraît avoir été représenté de même dans l'image, accompagnée de son nom en caractères phéniciens archaïques, que l'on en découvrit au X^e siècle et qu'on ne connaît que par un mauvais dessin de cette époque (A. Della Marmora, *Sopra alcune antichità sarde*, pl. III, n° 43). M. Renan a trouvé à Oum-el-Ammid les débris d'un trône supporté par deux sphinx ailes comme celui des figures divines dont je parle (*Mission de Phénicie*, pl. LIII).


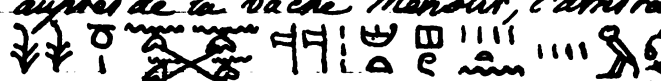
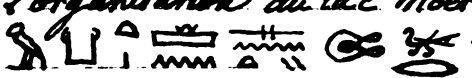
4° Māpvas (𐤌𐤓𐤕𐤕),
5° לַבַּח et לב,

ce sont que des appellations variant suivant les localités, et en partie synonymes, qui toutes désignent la même conception mythologique, qui joue un rôle fondamental dans les religions euphratiques-syriennes ou sémitiques, celle du dieu qui est à la fois ὁσπρος, οὐρανός et χερός. Et cette conception est au fond la même que celle du 𐤌𐤓𐤕𐤕 phénicien et celle du 𐤌𐤓𐤕𐤕 — phonétiquement 𐤌𐤓𐤕𐤕 𐤌𐤓𐤕𐤕 ou 𐤌𐤓𐤕𐤕 𐤌𐤓𐤕𐤕 — Anav, Anu, chaldéo-assyrien (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 66).


En outre, la notion qui faisait placer les fleuves du sort au nombre de sept dans la main du Hobal de la Kéabab, est la même que celle qui a inspiré le mythe des Cabires planétaires de la Phénicie (voy. Guignaut, Religions de l'antiquité, t. II, 3^e part. p. 1096; Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 632), qui sont au nombre de sept, avec un huitième, 𐤌𐤓𐤕𐤕 (Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 527 et 529), distingué des autres et considéré comme supérieur (Sanctoniath. p. 38, ed. Orelli; Damasc. De princip. p. 352, ed. Kopp), car il personnifiait le monde formé par les sept premiers ou composé de leur réunion (Xenocrat. ap. Clem. Alex. Protrept. V, p. 66, ed. Potter; Cic. De nat. deor. I, 13). J'en ai trouvé le pendant en reconstituant, d'une manière que je crois au moins très probable, le mythe babylonien d'Anu et des sept Cabires de la Pyramide de Borsippa (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 381-390), représenté sur un cylindre (Lajard, Culte de Mithra, pl. XXVII, n° 5). Dans la religion du Yémen nous retrouvons encore la même notion sous la forme du groupe du dieu lumineux 𐤌𐤓𐤕𐤕 avec ses sept compagnons (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 96). A Chébes de Béotie, la colonie phénicienne des Cadméens (voy. ma dissertation sur la légende de Cadmus et les établissements phéniciens en Grèce, Paris, 1867) établit le culte d'Apollon Isménios (Pausan. IX, 10, 2 et 5; Pindar. Fragm. 8, ed. Boeckh), dont le nom se répète sous un grand nombre de formes dans les traditions béotiennes, dans celui du

Sur un scarabée provenant de la Phénicie, le dieu assis sur ce trône symbolique a une tête de taureau (Lajard, Culte de Mithra, pl. LXVIII, n° 25).

178

fleuve Isménus, fils d'Mopas et de Métopa (Apollodor. III, 13, 7; Diod. Sic. IV, 72), dans celui du héros Isménios fils d'Apollon et de Mélia — Mélia est dans Pindare (Pyth. XI, v. 6-1) le lieu où était situé le temple d'Apollon Isménien — auquel, d'après certaines traditions, le fleuve primitivement nommé Ladon devait son appellation d'Isménus (Pausan. IX, 10, 5); dans celui de la nymphe Isméné ou Isménis, dite tantôt fille d'Mopos et de Métopa (Apollodor. II, 1, 3), tantôt fille de l'Isménus (Ovid. Metam. XII, v. 169), dont le nom, dis-je, se reproduit sous toutes ces formes diverses et rappelle d'une manière frappante celui du ἵσμεν chanaanéen (voy. Ch. Lénormant et De Witte, Elite des monuments céramographiques, t. II, p. 111 et 317). Or, ce rapprochement onomastique, qui malgré ce qu'il a de propre à séduire semblerait à lui seul insuffisant, prend une très grande valeur quand on le rattache au fait, déjà signalé par Ottfried Müller (Orchomenos und die Thinges, p. 220; Die Dories, t. I, p. 238), du rôle que jouaient dans les fêtes de l'Apollon Isménien les symboles astronomiques et planétaires qui établissent son rapport étroit avec le dieu de la Phénicie, et surtout à l'importance du nombre huit dans le culte de l'Apollon des Élébins, comme au renouvellement octaétérique de toutes ses choses sacrées. C'est toujours la donnée de l'ogdoade cosmique, que les Pythagoriciens n'adoptèrent pas dans leurs spéculations sur les nombres, mais qui existait également en Égypte. En effet nous y voyons Thoth appelé à chaque instant dans le Ritual funéraire  neb Sesun, « seigneur de la ville des Huit », c'est à dire d'Hermopolis Magna, que les Arabes, traduisant le nom égyptien, ont appelé أشعور ou أشعورين. Et « les Huit » sont des dieux élémentaires et cosmiques, dont Thoth est le principal, qui organise avec lui le monde et règlent les forces de la nature (Jacques de Rouge, Revue archéologique, nouv. sér. t. XXIII, p. 66). Aussi prennent-ils part à toutes les entreprises qui devront changer la face de la nature, et c'est de cette façon qu'un texte précieux les montre auprès de la vache Mehour, l'assistants dans l'organisation du lac Moeris : 
 seseemu nehem homse ju
afte en afte em fu-f em usex-f em ka-t en senti uer em Je uer
em La-Je, « les Huit dieux l'assistent quatre par quatre dans la longueur

« et dans la largeur, dans l'action de la grande fondation du grand lac dans
« la contrée de La-Se » (Mariette, Papyrus du Musée de Boulogne, pl. 111).

Tout ce qui précède explique pourquoi la statue de
Habal le représentait comme un vieillard. En effet, par une notion de symbo-
-liste bien naturelle, c'est toujours ainsi que l'on a conçu, quel que fût son nom
local, la figure du dieu *aiwv*, à la fois *xépos* et *xépos* — vous me pardonne-
-rez d'employer ces expressions grecques qui rendent bien mieux et plus nettement
la conception de l'antique théologie euphratico-syrienne que les équivalents
français dont il faudrait se servir, le *démiurge*, qui est à la fois « temps » et
« monde. » *Oi droupoi ouradous réor éxáspov for xépos éxáspov*
aiwv réor le naí nos b'élyr (Procl. In Tim. IV, p. 251). Comme l'a
remarqué sir Henry Rawlinson (dans le tome I^{er} de la traduction anglaise
d'Hérodote par M. George Rawlinson, 2^e édition, p. 486) une partie des épithètes
les plus importantes du dieu chaldéo-assyrien *Anu* (W. A. I. II, 54, 4, III, 69, 1)
se rapporte à cette donnée d'antiquité, de priorité sur tous les autres dieux,
il est « l'ancien » par excellence,  *abala*, comme « le père des
dieux ». En qualité d'être ophiomorphe (Inscription d'Eschmounazar, l. 17;
Marin. Vit. Procl. 19 — sur le symbole du serpent, voy. mon Essai de commentaire
des fragments cosmogoniques de Béroë, p. 388), le *𐤏𐤃𐤕𐤍* phénicien s'identi-
-fie à Cadmus (voy. ma dissertation sur la légende de Cadmus et les établissements
phéniciens en Grèce, p. 6-9), dont le nom signifie « l'ancien », *𐤏𐤃𐤕𐤍* (voy.
mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroë, p. 465)⁽¹⁾
et surtout au « vieux dragon », *𐤏𐤃𐤕𐤍 𐤏𐤃𐤕𐤍*, adoré en Phénicie (Monn. Diog.

(1) Dans une des cosmogonies phéniciennes que contiennent les fragments de
Sanchoniathon (p. 14, ed. Orelli), *𐤏𐤃𐤕𐤍*, c'est à dire *𐤏𐤃𐤕𐤍*, est le frère
de *𐤏𐤃𐤕𐤍* (c'est ici un personnage féminin, qui ne peut donc pas répondre comme
le plus souvent à un original *𐤏𐤃𐤕𐤍*, mais sans doute à *𐤏𐤃𐤕𐤍*, le nom même
de l'Eve biblique), issu du Chaos, *𐤏𐤃𐤕𐤍*, et du vent d'Ouest, *𐤏𐤃𐤕𐤍*,
qui joue ici le même rôle que la *𐤏𐤃𐤕𐤍* *𐤏𐤃𐤕𐤍* du fragment cosmo-
-gonique précédent (p. 8, ed. Orelli) et le *𐤏𐤃𐤕𐤍* du second verset
de la Genèse. Ils sont donnés en même temps comme les ancêtres de la race des

II, v. 274; XLI, v. 352). Ceci doit être rapproché de l'expression de l'Apocalypse (XII, 9; XX, 2) « le serpent antique, » ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, pour désigner Satan, et

hommes et comme étant eux-mêmes des mortels, ἀνθρώποις ἀνθρώπων. Deux naissent Tsros et Tsva, qui ne sont certainement pas 𐤔𐤕𐤕𐤕 et 𐤔𐤕𐤕𐤕, comme l'a supposé M. Renan (Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2^e part. p. 260), mais 𐤕𐤕 et 𐤕𐤕, exactement comme dans le récit biblique. Les noms des deux premiers fils d'Adam et d'Eve ne sont en effet que de très vieux mots du vocabulaire sémitique signifiant « fils, rejeton, » le second, comme l'a établi M. Oppert (Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 139) est l'assyrien 𐏁𐏁 𐏁𐏁 able, 𐏁𐏁, « fils, » quant au premier il signifie créature, progénies, ainsi que l'indiquent, du reste, les paroles placées par la Genèse (IV, 1) dans la bouche d'Eve après la naissance de ce fils : 𐤕𐤕 - 𐤕𐤕 𐤕𐤕, nous ne retrouvons le substantif 𐤕𐤕 avec cette acception que dans l'hébreu (voy. un exemple dans l'inscription n° 56 de Fozat, traduite dans une des notes de ma lettre précédente). Tsros et Tsva habitant la Phénicie et les premiers adorent Βεσδαμν, 𐤕𐤕𐤕𐤕 - 𐤕𐤕𐤕 (cf. Genes. IV, 26). Deux naissent Pws, 𐤕𐤕 et 𐤕𐤕, qui correspondent aux trois parties que les Juifs distinguaient dans la flamme, ἄνωρα, ὀδὸς et αἰγῇ (Philon. De mund. t. II, p. 504 et 516, ed. Mangey).

Le récit, l'un de ceux où la cosmogonie phénicienne se rapproche le plus dans la forme de la cosmogonie de la Bible, présente le 𐤕𐤕𐤕𐤕 phénicien sous des traits pareils au 𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕 de la Kabbala (Knorr de Rosenroth, Kabbala denudata, t. I, p. 28), prototype de l'humanité et en même temps première émanation de la divinité, qui joue le rôle d'un véritable logos (P. Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen aller religiösen Sekten der Juden, t. II, p. 61; Meunier, Rev. archéol. t. VII, p. 239). Les Ophites ou Naaméniens, dans les premiers siècles du christianisme, avaient adopté cette idée du 𐤕𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕 dans leur Ἄδამας, sur lequel les Πιδοκοφοῦμενα, soit d'Origène, soit de S^t Hic. -polyte, nous fournissent de si curieux renseignements (V, 6-9, p. 94-119, ed. Miller), et qu'ils appelaient ὁ ἄνω Ιεὺ ἀναπρωτος, traduction exacte du terme de la Kabbala 𐤕𐤕𐤕 𐤕𐤕. A leur tour les Barbelonites, qui en étaient une

Wail, où nous avons vu adorer le dieu $\text{yge} = \text{ai} \text{wv}$, on signale aussi un dieu Ug , « l'antique, l'ancien » (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 104; Oriander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 199), qui semble bien n'être qu'une autre désignation de la même divinité. Ug était également adoré de la tribu des Benou-Taghlib, étroitement apparentée aux Benou-Bakr.

Une telle donnée, ainsi que le type plastique qui en avait découlé, ne fut certainement pas étrangère à l'altération par laquelle le nom du dieu yamanite Ygr se transforma dans le Hedjaz en Jgr , sans doute par analogie du mot Jgr , annosus ⁽¹⁾.

C'est là probablement aussi ce qui conduisit les Sabiens de Harrân et les Parsis à voir dans Hobal le dieu de la planète Saturne, comme le disent Masoudî et Schahrestânî. En effet les payens de Harrân représentaient le dieu de cette planète, Jgr , sous les traits d'un vieillard au teint noir et aux cheveux blancs (Dimeschgi, dans Chwolsohn, Die Sabier und der Sabismus,

partie du traité Des premiers principes, publié par M. Ch. Ruelle : Le philosophe Damascius, p. 100). C'est encore une manière de symboliser le dieu cosmique ophiomorphe, qui peut être également « le Huitième », Ygr , embrassant l'Hebdomade, ou « le dieu Hebdomade » (voy. tout le 4^e fragment inédit de Damascius publié par M. Ruelle), c'est à dire le dieu chaldéo-assyrien Sabri, Sgr , « Sept », variante de Anu (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 389), représenté sur les monuments avec un buste humain barbu et une queue de serpent qui fait sept replis (Ibid. p. 464 et suiv.).

(1) On peut supposer d'après cela que l'un des deux noms consacrés de la Kâbalah, Bet el-Haqq , ne signifiait pas à l'origine « le temple antique », mais « le temple de l'Antique », sans grammaticalement aussi vraisemblable. Il faudrait dans ce cas comparer l'expression Ygr Ygr , « l'Ancien des jours », désignant Dieu dans les visions de Daniel (VII, 9, 12 et 23) et adoptée par les Kabbalistes (Korr de Rosenroth, Kabbala denudata, t. I, p. 636 et suiv.), ainsi que le nom Ygr Ygr , « l'Ancien des anciens », qui s'applique aux premiers principes divins,

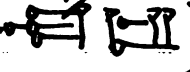
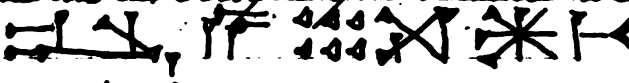
176

t. II, p. 382; Moïse Maimonide, Commentaire sur la Mischnah, Aloudah Zarah, III, 3). Il en était de même à Carthage: Mathematici vel gentiliaci Saturnum maleficum deum inter alia sidera constituerunt; quae opinio tantum in ani-
-mis humanis praevalebat, ut nec nominare illum velint, Senem potius quam Sa-
-turnum appellantes: tam timida religione, ut jam Carthaginenses facere vico
suo nomen mutaverint; Vicum Senis crebrius quam Vicum Saturni appellant
 (S. Augustin. De consens. evangel. I, 16; Opp. omnia t. I, 2^e part. p. 16). On
 doit expliquer ce fait en ce que la planète Saturne, que les Chaldéens regardaient
 comme le principal interprète des destinées (Diod. Sic. II, 30) et à qui était con-
 -crée la première heure à partir de minuit dans le système d'où sortit l'attri-
 -bution des jours de la semaine à chacun des dieux planétaires (Dio Cass. XXXVII, 19), en ce que la planète Saturne, dis-je, était tenue dans plusieurs
 contrées, comme ailleurs la planète Vénus ou la planète Jupiter, pour le compte
 des mouvements sidéraux, ἡγεμὼν τῶν μαρτῶν (Alyd. De mensib. II, 11), ἀρχὴν
 τῶν χρόνων, ἀρχὴν χρόνων (voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 255), et par
 suite identifié au dieu cosmique⁽¹⁾. Et cette donnée est encore d'origine babyl.

לְיָסוּד יְיָ (Khor de Rosenroth, t. I, p. 685; Franck, La Kabbale, p. 178),
 tandis qu'ils appellaient quelquefois יְיָ עוֹלָם, « l'ancien », la première séphirah,
 אֵינֶם, l'être en lui-même, l'infini déterminé (Franck, La Kabbale, p. 187).

(1) Saturne, comme dieu planétaire, revêt même cette qualité de producteur des
 pluie que nous avons vue appartenir d'une manière caractéristique au dieu ura-
 -nique, à Hobal et à Marna: Κρόνος ὀμβρολόκος, ὀμβρον ἐάδδων (Honn. Diogenes
 VI, v. 85 et 186).

Un des monuments qui établissent le mieux le caractère du Cronos envisagé quel-
 -quefois comme le dieu uranique, est l'autel de Beyrouth que vient de publier
 M. Colonna-Ceccaldi (Rev. archéol. nouv. sér. t. XXIII, p. 253), autel où est repré-
 -senté l'image d'un foudre (voy. les remarques qui vont suivre sur le dieu אֱלֹהִים)
 et qui porte l'inscription: ΚΡΟΝΟΥ — ΗΛΙΟΥ — ΒΩΜΟΣ. J'ai démontré (Essai
de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 110-114) que le dieu
 chaldéo-assyrien Adar-Samdan avait été originairement un personnage solaire,

lonienne, car j'ai établi (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 112-114), à la suite de sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, new ser. t. I, p. 202 et 230), l'étroite parenté qui existe entre Adas-Samdan () le dieu de la planète Saturne, et le don cosmique, dont il n'est en réalité qu'une émanation, une forme seconde.⁸¹ Ainsi Adas est-il appelé à son tour, dans la stèle de Samši-Bin Ili (col. 1, l. 7 : W. A. I. 2, 29), « l'ancien des dieux », allattu ilani, c'est à dire, sous la forme du cas oblique que réclame à cet endroit la construction grammaticale, . Damascius (De princip. 122; p. 381, ed. Kopp) a connu cette donnée, ainsi qu'Hellanicus et Hieronyme le témoignent bien qu'il copie, lorsqu'il parle d'un être divin ophiomorphe comme le Ἰσὺς Ὀφειοειδής, au sujet duquel il dit : ἰστροπᾶς ἰσος κρόνος ἀστροπᾶς καὶ Ἡρακλῆα τὸν αὐτὸν. Et c'est probablement la confusion tendant à s'établir, comme on le voit, dans la plupart des variétés des religions égyptiennes syriennes entre le dieu de la planète la plus éloignée de la terre et le dieu αἰὲρ, qui a porté les forces à faire de tous Cronos le maître de cette planète, dont le

transposé ensuite à la planète Saturne. Diodore de Sicile (II, 30), dans son exposé du système d'astronomie religieuse des Chaldéens, dit en parlant de cette planète : ἰστροπᾶς ἰσος δὲ καὶ πᾶσι τοῖς πῦρσι καὶ πρὸς ἡμᾶς τοῖς ἀνθρώποις Ἡδίων. C'est pour cela que Saturne est appelé dans le résumé de l'astronomie d'Euclide que contient un papyrus du Louvre à τὸν γένειον ἀστρο (Notices et extraits des manuscrits, t. XVIII, p. 54). Simplicius (De coel. II, p. 499) et Hygin (Poët. astron. II, 42) fournissent aussi la même donnée (voy. Ch. H. Martin, Théon Smyr. Platon. Liber de astronomia, p. 88). Vous voyez que le κρόνος γένειος de l'autel de Beyrouth se justifie par de nombreux exemples.
















81 Le rapport, que j'ai eu pouvoir établir entre les dieux des planètes et les dieux supérieurs (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 112, 114 et 116), est formellement attesté par Damascius : οὐ καὶ δαίον ἡ ἐπουράνια γένεα τὸν οὐρανίον διατάξαντα παρὰ δαίον (ce fragment inédit de la seconde partie du traité Des premiers principes, publié par M. Ruelle, p. 118).

dieux dans les religions asiatiques était réellement un Hercule (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 109 et suiv.), comme le savaient très bien Nicomaque (cf. Johann. dyd. De mensib. IV, 16) et Athénagore (deat. pro christ. XV, 6). En effet, parmi les dieux de l'Olympe, Cronos ou Saturne était « le vieillard » par excellence; Métagre l'appelle Παγίσκωρ (Epiq. 128) et Virgile (Aen. VII, v. 178) Saturnus senex; cf. Lucien. Satur. 5; Artémidore. Chironic. II, 49; Ovid. Fast. V, v. 62; Tertullien. Ad nation. I, 10.




Un dernier rapprochement clora cette étude si débarrassée sur le personnage de Hobal, que je crois du moins n'avoir pas été sans résultat. Parmi les traditions anciennes de la Mecque une des plus célèbres est celle qui a trait aux deux gazelles d'or tirées du trésor de la Kaabah, que Modkâddh, le dernier roi des seconds Djorhom, enfouit avec des armes au-dessus de la source de Zamzam quand il fut contraint de quitter le pays, et que Abd-el-Mottalib, grand-père de Mahomet, retrouva avec la suite lui-même et qui furent replacées dans la Kaabah (Arzraqi, p. 51, 283, 289 et 287; Reiske, Princeps lineae, p. 148; Fresnel, Journal asiatique, août 1838, p. 203-208; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 200, 260 et suiv.). Les gazelles étaient certainement des symboles divins, et je ne crois pas qu'on puisse hésiter à les rapporter au dieu du temple plutôt qu'à la déesse. Elles rappellent en effet les boucs ou plutôt les bouquetins, קִרְיָטִים⁽¹⁾, que la loi mosaïque défendait aux Hébreux d'adorer à l'exemple des populations voisines (Deutic. XVII, 7)⁽²⁾, dont Jéroboam établit le culte dans le royaume d'Israël, au même temps que celui des veaux, קִרְיָטִים (II Chron. XI, 15), et qui devinrent ensuite dans l'imagination populaire des sortes de

(1) On notera que קִרְיָטִים veut dire aussi « les pluies ». C'est peut-être une des causes qui ont fait choisir l'animal ainsi nommé comme symbole du dieu arabe, dont une des propriétés principales était celle d'apporter de la pluie.

(2) Je trouve deux bouquetins sur une belle gemme qui fait partie de la collection d'empreintes de Cadès et porte le monogramme hiéroglyphique 𐩢𐩣𐩠, à décomposer en 𐩢𐩣𐩠, 𐩢𐩣𐩠 (dajard, Recherches sur le culte de Vénus, pl. XXI A, n° 30). Le monument n'a encore été signalé par aucun des savants qui se sont occupés de l'épigraphie de l'Arabie Méridionale.

Satyres, regardés comme des démons par les prophètes (Is. XIII, 21, XXXIV, 14)⁽¹⁾ mais ce qui est surtout frappant, c'est de voir la tête de gazelle ou de bonguetin ornée le front du dieu asiatique  Reçu sur les stèles égyptiennes de Paris et de Londres (Prise, Choix de monuments égyptiens, pl. XXXVII, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XX, 2^e part. pl. 81, voy. De Rouge, Mém. de l'Acad. des Inscr. l. c. p. 174 et suiv.; De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 65 et 78) où il sert de parèdre à une déesse appelée  Anat, sous sa forme guerrière. (c'est la Anat, 𐤀𐤍𐤕, babylonienne, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 148-154) et  Qedes, 𐤒𐤈𐤕, ou  Ken,⁽²⁾ sous sa forme voluptueuse et génératrice. En présence de cette communauté de symbole, je suis conduit à établir un rapprochement et un parallèle entre le Hobab de la Kiabak et le dieu Reçu. Et en effet le rapprochement se justifie bien vite par les titres      neb er neh'ah' hak t'et « seigneur des siècles, dominant éternel, » qui sont donnés au dieu  sur la stèle du Louvre et le caractérisent comme étant aussi un dieu χείρος. Sur celle du Musée Britanique et sur un autre monument publié par sir Gardner Wilkinson (Manners and customs of ancient Egyptians, 3^e édition, t. V, pl. 69, n° 1) la qualification est      « seigneur du ciel, » ce qui en fait un dieu uranique ou tout au moins céleste. Mais ce dieu nous est connu encore par d'autres monuments, par les inscriptions phéniciennes de Chypre qui l'appellent 𐤍𐤕𐤕, comme un

(1) C'est donc le nom de 𐤍𐤕𐤕𐤕𐤕 qu'il faut appliquer aux personnages épique-ment semblables aux Satyres grecs que l'on voit quelquefois figurés sur des gemmes phéniciennes (A. Della Marmora, Supra alcune antichità sarde, pl. B, n° 107 et 108, dans le tome XIV de la 2^e série des Mémoires de l'Académie Royale de Turin).

(2) Le nom est douteux sur la stèle de Londres, comme l'a fait remarquer M. de Rouge. Il se pourrait qu'il fallût lire    Keš. Mais si la lecture Ken se confirmait, c'est là sans aucun doute qu'il faudrait chercher l'application du 𐤍𐤕 des noms-angres 𐤍𐤕-𐤕𐤕𐤕 et 𐤍𐤕-𐤕𐤕𐤕 des prosocynèmes de Sinai (voy. A. Levy,

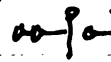
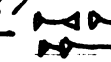

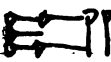
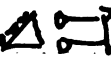






personnage très important du panthéon de la Phénicie, et à ce titre il a été étudié par M. de Vogüé (Mélanges d'archéologie orientale, p. 78-81). Son nom signifie « foudre », « tonnerre » 𐤒𐤓𐤕 , ce que confirme la manière dont à Cihim, où il paraît avoir été le principal dieu local, il se transforme en Ζεὺς Κεραίνας à l'époque grecque (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, p. 19). Des monnaies des rois de Cihim du V^e et du IV^e siècle avant notre ère (De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, pl. XI) le représentent sous les traits d'un Hercule hellénique brandissant l'arc et le manche⁶¹, ce qui indique une certaine parenté établie entre lui et le Melgarth tyrien, c'est à dire avec le dieu qui dans la religion de la Phénicie correspondait au Adar-Samdan chaldéo-assyrien. Des inscriptions de la même ville le montrent d'ailleurs sous trois faces différentes: 𐤒𐤓𐤕 simplement, 𐤕𐤏𐤔𐤓𐤕 (38^e cihienne) et 𐤕𐤓𐤕𐤔𐤓𐤕 (inscription bilingue envoyée au Musée Britannique par M. Lang: Transactions of the Society of Biblical Archaeology, t. I, pl. à la p. 122). 𐤒𐤓𐤕 est la foudre considérée comme flamme, 𐤕𐤏𐤔 le trait du tonnerre, βέλος, ἔγχεος, αἰσλος, telum, que les anciens distinguaient souvent du feu constituant l'éclair (Non. Marcell. V, 33; Non. Dionys. II, v. 507 et 511; XLVII, v. 613), idées qu'avaient déjà les Aryas primitifs (Pictet, des origines indo-européennes, t. I, p. 129; t. II, p. 630), et s'appesantissent tomber sous la forme d'une pointe de pierre (voy. Ch. H. Martin, de la foudre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens, p. 202-206). Quant à 𐤕𐤓𐤕 , je rapproche ce terme de l'expression hébraïque מַיִם חַיִּים , « un courant d'eau, un filet d'eau » (II Sam. XVII, 20), et je la rapporte à la pluie. En

Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. XIV, p. 441 et suiv.).

61) Sur celles de ces monnaies qui portent, l'une en grec, l'autre en phénicien, le nom du roi Démonicus, au revers de l'Hercule- 𐤒𐤓𐤕 nous voyons la figure d'Athéné. Or l'inscription bilingue de Lapithos, publiée par M. de Vogüé, montre que c'est la déesse phénicienne 𐤌𐤓𐤕 qu'on traduisait en cypro par Ἀθηνᾶ. Des pièces de Démonicus nous offrent donc, sous les traits hellénisés d'Héraclès et d'Athéné, le couple même que révèlent les stèles égyptiennes dont je viens de parler, 𐤌𐤓𐤕 et 𐤕𐤓𐤕 , 𐤕𐤓𐤕 et 𐤕𐤓𐤕 , 𐤕𐤓𐤕 et 𐤕𐤓𐤕 .

effet, si on l'entend dans ce sens les trois formes du dieu phénicien de la foudre, רשפ-כרל , רשפ-כרל et רשפ , correspondent exactement aux trois variétés de ce phénomène admises par Pline (Hist. nat. II, 51, 52): Fulminum ipsorum plura genera traduntur: quae sicca....., quae humida....., tertium aut quod eorum vacatur. Les trois natures de foudres sont ainsi énumérées par Sénèque (Nat. quaest. II, 40-41), et c'est encore un dicton de nos campagnes que « le tonnerre tombe en feu, en pierre ou en eau. »

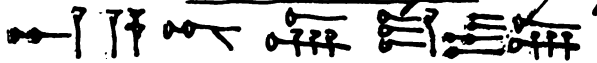
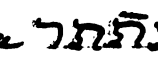
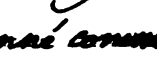
des trois formes du dieu רשפ le rapprochent surtout du dieu chaldéo-assyrien Bin, 𐎶𐎵𐎶𐎵 ou 𐎶𐎵𐎶 (voy. sur ce dieu mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 93-95). Bin est toujours donné comme le fils ou l'émanation de Anu (voy. H. Rawlinson, dans la 1^{re} de la traduction anglaise d'Hérodote, 2^e édition, p. 488); c'est le dieu Ὠκεανὸς , distingué et issu du dieu Ζεύς , ou plutôt c'est le dieu Ζεύς lui-même se manifestant sous une forme plus spéciale et plus matérielle dans le ciel, qu'il embrasse en entier. Bin est en effet, d'après les indications les plus formelles des textes cunéiformes, le dieu du ciel lumineux des étoiles fixes, le dieu de l'éther (cette expression est plus exacte que celle de « dieu de l'atmosphère, » dont je me suis servi, et sir Henry Rawlinson a eu raison d'appeler ce personnage Ether). Aussi, joint à Sin et à Samas, la Lune et le Soleil, et aux dieux des cinq planètes complètes - i. e., à la façon du 𐎶𐎵𐎶𐎵 phénicien (rôle où il est remplacé par Anu dans le culte spécial de la Pyramide de Borsipphe), l'ogdoade cosmique, exactement comme Cicéron l'expose d'après Xénocrate: Deos enim octo esse dicit: quinque eos, qui in stellis vagis prominantur; unum, qui in omnibus sideribus quae infixa coelo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit putandas deus; septimum solum adjungit, octavamque lunam (De nat. deor. I, 13). Dans les doctrines de physique sacrée des Babyloniens (Plin. Hist. nat. II, 79, 81), suivies par les astrologues du monde grec (Plin. Hist. nat. II, 20, 18) et même adoptées par Orphée (Aristot. Meteorol. II, 9, 10; Senec. Nat. quaest. II, 12 et 19; Stob. Florileg. p. 592; Hippolyt. Philosophumena. I, 7), c'est précisément de l'éther que venait la flamme de la foudre, par l'intermédiaire des trois planètes supérieures et en particulier de Saturne, qui lançaient ce feu comme un charbon lance des étincelles (Plin. Hist. nat. II, 20, 18; 52, 53; 79, 81).

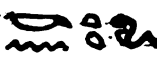
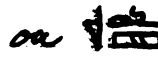

Rien de plus naturel, en conséquence, que de voir Bin, le dieu de l'éther, recevoir quelquefois le nom de  large, « foudre »,  772 (voy. Haigh, Zeitschr. für Egypt. Sprach. und Alterthumsk. 1871, p. 99), synonyme de , et le foudre être son attribut constant sur les monuments de l'art (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bétose, p. 93). Mais en même temps il est donné comme le producteur de la pluie, fonction que nous avons vue constamment attribuée au dieu uranique. Son épithète la plus habituelle est « l'inondateur »,        

passés en revue et qui d'ailleurs offre pour nous un intérêt particulier en ce qu'elle était propre à la partie de l'ancien royaume nabatéen d'où André-Bondouy rapporta à la Mecque la statue de Nabat. On n'a pas encore retrouvé sur les monuments son nom original écrit en caractères sémitiques, mais il est transcrit en grec Οὔασαός ou Οὔασαείου (Waddington, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, n° 2374 et 2374 a), ce qui permet de le rétablir avec certitude en 𐤊𐤁𐤕. M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 109) a très bien établi qu'il faut y reconnaître une forme toute arabe ʿuṣṣa, de la racine ʿuṣṣ, signifiant « le vaste, le large, l'étendu », désignation caractéristique d'un dieu-ciel, qui ne pourrait pas s'appliquer à une autre personnification.⁴¹ Or les formes formelles d'une inscription grecque d'Attila dans la Bactriane : ΘΕΩ ΟΥΑΛΕΑΘΟΥ ΠΑΤΡΩΩ ΘΕΑΝΔΡΙΩ (Corp. inscr. grec. n° 4609, Waddington, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, n° 2374 a), établissent que c'est le dieu indigène qui avait reçu l'appellation hellénique de Ουάλεριος ou Ουάλεριος (Marin. Vit. Procl. p. 16, ed. Boissonnade; Waddington, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, n° 2046 et 2481). Un tel nom suppose nécessairement un dieu à la physionomie guerrière comme 𐤊𐤁𐤕, et c'est en effet ce qui nous


41 𐤊𐤁𐤕, dieu-ciel, et 𐤍𐤕𐤕𐤕, dieu solaire que l'attribut de la vigne faisait identifier au Dionysos grec, étaient les deux grande divinités mâles de Bactra et en général de tout le royaume Nabatéen. Arrien (Exped. Alex. VII, 20) attribue exactement les deux mêmes cultes aux Arabes voisins de l'embouchure de l'Euphrate et habitant la côte jusqu'aux îles Bahrein actuelles, d'après les rapports des amiraux qu'Alexandre le Grand avait chargés de reconnaître le littoral de la mer Erythrée : Νόμος δὲ καὶ οὗτος ὅτι ἤκουεν Ἀραβας δύο μόνον ἑπὶ αὐτοῖς, ὅς τινες καὶ ὅς τινες Διόνυσον, ὅς τινες Οὐρανὸν καὶ αὐτὸς ἐπὶ μόνον καὶ τὸ ἄλλο ἐν αὐτῇ ἐφελε καὶ τὸ ἄλλο καὶ ὅς τινες ἤνουν, ἀπ' ὧν περὶ οὗτοι καὶ παρὰ τὴν ἑσπερίαν ἐς πέρη ἤνουν καὶ ἀνθρώπων. Διόνυσος δὲ καὶ δάμαρτος ἐς Ἰνδοὺς ἐφαίνετο. Strabon (XVI, p. 741) donne un enseignement semblable, mais en remplaçant le nom d'Οὐρανὸς par celui de Ζεὺς, pris ici dans le même sens : Καὶ ἐνταῦθα δύο θεοὺς ἐκυνδύετο ἑπὶ αὐτοῖς μόνον ὅς τινες καὶ ὅς τινες Διόνυσον, οὗτος καὶ περὶ οὗτος πρὸς τὴν γῆν παρέχοντες.

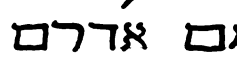
est affirmé de la façon la plus positive : Έγγραφε δὲ τοῦ Ἰδωρος ἐν Λαύρῃ
 (ἢ Βοόπολιν) ὑπὸ Οὐαρδίου, ἀρχιεπισκόπου ἐν τῇ αἰῶνι, καὶ τῷ Ἰδωρ
 βίον ἐπὶ τῇ οὐρανῇ τῇς Ὑπερβόρῃς (Damasc. Vit. Isidor. ap. Phot. Biblioth.
 p. 357, ed. Bekker).

Le couple divin de la Kaabah antéislamique me paraît donc avoir consisté dans une déesse de la planète Vénus, adorée sous la forme de la « pierre noire », et un dieu à la fois uranique et cosmique, Hobab. Ce n'est pas autre chose que la décomposition en une dualité conjugale du grand dieu des Arabes de Qedar et du désert voisin de la Syrie au VII^e siècle avant notre ère, tel qu'il se trouve mentionné sur le prisme du monarque assyrien Assur-bani-pal et que je l'ai signalé dans ma lettre précédente,  Âtar-samain, « Âtar des cieux » ou Âtar les cieux,⁽¹⁾ dieu identique au  du Yémen quand il est donné comme , c'est à dire du dieu uranique, chorège et directeur des mouvements célestes, localisé dans la planète Vénus.

Le couple est le même que celui de la déesse  ou  et du dieu  des stèles égyptiennes du temps de la XVIII^e et de la XIX^e dynastie, sur lesquelles la présence est un emprunt fait à la religion de quelqu'une des populations sémitiques voisines de l'Égypte, peut-être à une tribu chananéenne.

Je crois aussi que c'est le couple de Qoplah et de Adi-lal, donné par Hérodote (II, 8) comme adoré de tous les Arabes, comme tenant le premier rang dans leur religion, et assimilé par lui à Dionysos et Aphrodite Uranie⁽²⁾.

J'ai parlé assez longuement dans cette lettre et dans la précédente d'Adi-lal, comme étant la déesse  et bien réellement une

⁽¹⁾ d'inscription du sarcophage d'Eschmounazar (l. 16) montre aussi à Sidon une , « Âstaré des Cieux augustes ».



⁽²⁾ Origène dit de même, six siècles après : Οἱ Ἀραβες ὑπὸ Οὐαρδίου καὶ τῷ Ἰδωρ βίοντος πρότερος ἡγοῦντο Νέους, ἢ οἷς ὁ Ἰδωρ καὶ ὁ ἄγων δεδωκέναι (Contr. Cel. V, 37).

divinité de la planète Vénus, pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Quant à *Opolâd*, il faut d'abord considérer le personnage du panthéon grec dont l'a rapproché le père de l'histoire. Nous avons vu, plus haut que les Arabes en visagèrent avant tout le dieu-ciel sous l'aspect de producteur des pluies. Ici donné, de tous les dieux helléniques celui auquel un personnage revêtu d'une semblable attribution devait être le plus naturellement comparé était Dionysus, surnommé *Yys* (Hesych. v. *Yys*; Strab. II, p. 411), le nourrisson des Hyades (Ovid. Fast. V, v. 167; Serv. ad Virgil. *Æneid.* I, v. 748), le dieu du principe humide puisant son origine dans le principe igné, l'eau céleste qui tombe sur la terre au milieu du tonnerre et des éclairs (voy. Guignaut, *Religions de l'Antiquité*, t. III, 3^e part. p. 1015). Et même si l'on prend le dieu arabe des religions cypriennes-syriennes dans sa conception la plus complète, dans son type arabe de *Bil*, il participe à la fois des deux principes opposés se manifeste dans des phénomènes tantôt ignés et tantôt humides, dans le foudre et dans la pluie, d'une manière qui ne pourrait manquer de rappeler aux Hellènes le caractère ambigu, tenant en même temps des deux principes de l'eau et du feu, qui faisait le fond de tous les mythes de leur Dionysus.

Pour ce qui est du nom même de *Opolâd*, je crois, avec sir Henry Rawlinson (dans le tome I^{er} de l'*Hérodote* en glais de son frère, 2^e édition, p. 498), qu'il faut en identifier le premier élément *Op* au nom du dieu *و* ou *الو* signalé par le *Kiteb. al-fihrist* chez les Sabéens de Harrân (Chwolschn, *Die Sabäer und der Sabäismus*, t. II, p. 40; voy. p. 288 et suiv.), lequel est certainement le même que *ז* (Morberg, *Onomasticon ad Codicem Masaræum*, p. 13 et suiv.), appelé aussi *ו* (Morberg, *Onomast.* p. 13), le dieu de la lumière et de l'éther, qui joue un si grand rôle dans le système cosmogonique des Mandéites⁽¹⁾. Les noms se rattachent tous à la racine


(1) Les Kabbalistes appellent *ו* et *ו*, « l'air » ou plus exactement « l'éther » et « l'éther antique », mot tiré de la même racine, l'aspect résultant de la concentration du premier principe (*ו*) sur sa propre substance (*ו*), aspect qui n'est pas un état réel, mais un certain degré de lumière émanée inférieur à la lumière primordiale (Fouquet, *de Kabbalah*, p. 186). Le *ו* est souvent identifié

718, « briller, » d'où 718, « lumière » et « flamme ». Il est probable que dans une partie au moins de la Phénicie on connaissait une divinité du nom de 718, divinité de l'éther, et que c'est cette divinité qui dans la cosmogonie édonienne rapportée par Damascius d'après Eudème (De princ. 122, p. 385, ed. Kopp) est désignée par le nom de Αἴρα. Au premier abord ce nom paraît le mot grec désignant « le vent, le souffle, » et c'est ainsi que l'a compris Moreri (Article Phéniciens dans l'Encyclopédie de Bosc et Gruber, p. 111), mais on reconnaît qu'il faut changer d'avis et voir la simple transcription d'un nom 718 appliqué à l'éther quand dans la cosmogonie presque identique de Moïse (Damasc. De princ. 122, p. 385, ed. Kopp) nous trouvons le couple de Αἴρ et Αἴρα d'Eudème remplacé par celui d'Αἴρ et Αἰδῖρ. Les Arabes ont pu parfaitement, surtout à une époque ancienne, avoir aussi un dieu 718, car le même radical se retrouve dans leur langue sous les formes 718 aestus, ardor, et 718 inflammavit, d'où 718 caminus⁽¹⁾.

Mais, comme l'a déjà remarqué sir Henry Rawlinson et comme je l'ai dit moi-même (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 95), le 718 des Mandaites n'est autre que le Bin chaldéo-assyrien sous un autre nom et sous un nom qui n'était même pas étranger à l'Algyrie. Comme personnifiant l'éther et le firmament, Bin a une face lamineuse et ignée. Dans la ville d'Al-Alhur il avait un temple sous le nom de 718 Bel aura, « le Seigneur du feu » (M. A. I. I., 14, l. 87). On le symbolisait quelquefois dans les monuments de l'art sous la figure d'un chien, emblème de la lumière chez les Chaldéens (voy. ce que j'en ai dit : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 1868, p. 320; Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse, p. 95). Or le caractère qui dérive dans l'écriture cunéiforme de la figure primitive du chien, hiéroglyphique , ensuite , et qui

à la première séphirah, 718 (Knorr de Rosenroth, Kabbala denudata, t. I, p. 55 et suiv.).

(1) Nous trouvons, du reste, chez les Benou-Amazah un dieu 718, « le feu, » qui est peut-être le même sous un nom différent mais synonyme, et se trouve mis en

à les deux valeurs idéographiques de « chien » et de « lumière », originellement l'une figurative et l'autre tropique, se lit phonétiquement ur, à cause du mot 7188. Engh. nous voyons sur une tablette Bin recevoir le nom même de Ur, 7188,  (H. A. I. iii, 69, 3, l. 77).

Par tout ceci, la restitution de la première partie du nom de 'Qolâs en ur me paraît se justifier et devenir très probable. Quant au second élément, lâs, j'y vois, comme Pococke et la plupart des interprètes, le mot تعالى, « le très-haut », qui peut s'appliquer au sens matériel quand il s'agit de l'éther, le feu du plus haut des cieux, comme au sens métaphorique lorsqu'il est employé comme épithète d'Allah.

En conséquence, je vous propose de voir avec moi dans 'Qolâs et 'Adîrâs un couple de اور تعالى et de الات, le dieu de l'éther et du firmament et la déesse de la planète Vénus, exactement identique au couple de Isis et de الات dans le vieux culte de la Kâabak.

« La notion de dualité, dit notre ami M. de Vogüé (Mémoires d'archéologie orientale, p. 82 et suiv.), suivant une remarque bien souvent faite déjà, entraîne celle de la triade : les monuments d'Égypte, on le sait, sont en cela d'accord avec les doctrines chaldéennes et pythagoriciennes. Dans les temples égyptiens, chaque couple divin est accompagné d'un dieu enfant qui n'est autre que le dieu mâle lui-même jeune. « Dieu s'engendrant lui-même » dans le sein de sa puissance passive, par l'opération de sa puissance active, » telle est la formule exprimée par la triade figurée, et que le texte des inscriptions hiéroglyphiques vient confirmer (voy. De Rouge, Mémoire sur la statue trophée du Vénus, dans la Revue archéologique, t. VIII, p. 37-60, Mariette, Mémoire sur la mère d'Apis, Paris, 1856, in-40, Notice des principaux monuments du Musée de Boulogne, 2^e édition, p. 21 et suiv.). Chez les Phéniciens, la notion n'est pas aussi claire, quoique certainement elle ait existé aussi. Dans Sanhoniathon on

rapporte avec Isis (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 101 et suiv., Osiander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 500).

pourrait arriver à la reconnaître, quoiqu'elle ait presque entièrement disparu sous l'appareil généalogique des cosmogonies chaldéennes du compilateur. Sur ce dernier point il me reste des doutes sérieux, qu'a fait naître l'étude des documents religieux de l'Assyrie et en particulier des tablettes mythologiques de la bibliothèque d'Akkur-bani-pal. La religion chaldéenne assyrienne admet la doctrine de la génération divine dans des termes assez analogues à ceux de la religion égyptienne, bien qu'elle semble toujours attribuer au produit de cette génération un rang d'émanation inférieure et plus matérielle qu'à l'auteur, le dieu fils y est le dieu père se déterminant d'avantage dans l'ordre cosmique et descendant d'un degré vers l'univers organisé, notion qui a servi de point de départ à la chaîne d'émanations admise par les Kabbalistes. Mais dans sa forme extérieure, dans la hiérarchie de ses dieux, dans l'organisation de son culte et de ses sanctuaires, cette religion procède d'une manière tout à fait parallèle à la disposition des diverses cosmogonies phéniciennes mal connues ensemble dans les fragments de Sanchoniathon, par de longues généalogies toujours descendantes, et dans les temples nous voyons adorer des couples divins qui impliquent nécessairement l'idée de génération, qui sont censés avoir donné naissance à d'autres couples divins, adorés dans d'autres sanctuaires, mais qui se présentent toujours isolément par couples et non par triades⁽¹⁾, le dieu fils ne venant pas les compléter.

(1) Je sais bien que les auteurs assyriens attribuent aux Chaldéens trois triades fondamentales et supérieures à tous leurs autres dieux. Deinde — après le Un, 𐎗𐎍𐎎𐎎 ou 𐎗𐎍𐎎, et le Bon, 𐎗𐎍𐎎𐎎, qui lui est identique — deinde colunt paternam quandam fundum ex tribus triadibus compositum. Qualibet autem trias habet patrem, potentiam et mentem: Anonymous Compend. de doct. Chaldaic. ap. Stanley, Hist. philosoph. t. II, p. 1125. Καὶ πάλιν γε τρεῖς πατρὶς μὲν καὶ ἐνὶ ἑαυτοῖς ὁμογενεῖς τρεῖς καὶ ἑαυτοῖς ἑαυτοῖς (ἑαυτοῖς)..... Τρεῖς γὰρ ἐκτὸς ἑαυτοῦ παραδιδόσιν αἱ θεότητες, παρ' αὐτῶν. Τρεῖς δὲν διδασκόμενοι: Damas. De princip. 111, p. 345, ed. Hoff. Οὗτος ἔστι ἐννέος ἀρχῆς ἐκ τριῶν ἐκ-
-δοῶν πεδυνούμενος, καὶ τὰς ἀρχέτυπας τρεῖς θεογονίας κατὰ τρεῖς καὶ ἑαυτοῖς
φιλοσοφίας, ὡς φησὶν ὁ Παρμενίδης, ἀποσώζων: Hyd. De mensib. IV, 78, p. 121.
Mais en nous prouvant que cette donnée est d'une exactitude parfaite, les docu-

ter et son existence y demeurant implicite. Tout semble indiquer qu'il devait en être de même en Syrie et en Palestine.

Dans les religions de ce groupe nous ne constatons que deux exemples formels de triades conçues à la manière égyptienne. Le premier est celui de la triade Sidonienne de $\text{עשתרת} \text{ שם} \text{ בעל}$, בעל , באל et באל , que révèle l'inscription du sarcophage d'Eschmounazar (l. 16-18). Le second est offert par le traité de Philippe V de Macédoine avec les Carthaginois (Polyb. VII, 9, 2), où est pris à témoin le groupe des trois divinités suprêmes de Carthage, $\text{Σαπυωρ} \text{ Καρχηδονίων}$, $\text{Θεαὶ} \text{ καὶ} \text{ Ἰσὶδαορ}$ (voy. Maury, dans Guignaut, Religions de l'antiquité, t. II, 3^e part. p. 1040), c'est à dire la déesse poliaide (Sov. ad Virgil. Georg. I, v. 194), la Dea coelestis des Romains, la $\text{עשתרת} \text{ שם} \text{ בעל}$ des inscriptions puniques, son époux באל , identifié à על קרת , enfin un

ments originaires assyriens et babyloniens nous font voir que les triades dont il est ici question sont toutes différentes des triades égyptiennes. Ce sont les trois groupes de trois personnages chacun qui sont en effet placés en tête de la hiérarchie divine immédiatement au dessous de Ilu ou Adîr, le Un et le Bon. Le premier est parfaitement défini pater, potentia et mens, car il se compose de Ana ($\text{𐎶} \text{ 𐎠} \text{ 𐎡}$ ou $\text{𐎶} \text{ 𐎠} \text{ 𐎡}$), le dieu χ évas et χ épas à la fois, de Bel ($\text{𐎶} \text{ 𐎠} \text{ 𐎡}$, ou $\text{𐎶} \text{ 𐎠} \text{ 𐎡}$), le démiurge, et de Misrûk ($\text{𐎶} \text{ 𐎠} \text{ 𐎡}$), l'esprit divin. Le second groupe comprend les trois déesses qui y correspondent, jouant le rôle du Galti Erismourti de l'Inde à côté du Erismourti: Anat ($\text{𐎶} \text{ 𐎠} \text{ 𐎡}$), la même que Mama ($\text{𐎶} \text{ 𐎠} \text{ 𐎡}$ ou $\text{𐎶} \text{ 𐎠} \text{ 𐎡}$), Belit ($\text{𐎶} \text{ 𐎠} \text{ 𐎡}$ ou $\text{𐎶} \text{ 𐎠} \text{ 𐎡}$) et Qartmina ($\text{𐎶} \text{ 𐎠} \text{ 𐎡}$). Enfin le troisième est formé des trois dieux principaux de l'univers organisé, Sîn, Samê et Bin, la Lune, le Soleil et l'Éther. Voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroso, p. 64-71.

Une autre manière de concevoir la triade divine, propre aux religions de la Syrie et exactement inverse de celle de l'Égypte, nous est offerte par le culte fameux d'Hierapolis ou Bambyce; elle consistait à placer au-dessus du couple divin, comme principe antérieur et supérieur, une divinité androgène au nom mystérieux, dont le couple principalement adoré dans le sanctuaire n'était que l'émanation et comme le dédoublement (Lucian. De Dea Syr. 31-33).

(Voy. la note 1 de page 2 de l'ouvrage.)

191.

orientale, pl. V 17, n° 39). Le personnage est représenté assis sur la fleur de lotus, portant son doigt à la bouche comme l'Horus enfant " (sur la signification de cette figure dans la symbolique égyptienne, voy. Maréchal, Notice

(France, p. 301).

Ces exemples aident à éclaircir le sens du terme de « face » ou « visage » dans le langage de la saine philosophie religieuse de l'Égypte antérieure.

2) Quelques savants, en présence de cette figure et d'un certain nombre de noms propres sémitiques où l'élément 𐤀𐤍 entre en composition comme un nom de dieu, se sont demandés si l'Horus égyptien n'avait pas été adopté comme Choth, avec son nom même, dans le cycle des divinités syro-phéniciennes. Je ne le crois pas.

Et d'abord le H égyptien contient un h plus dur que le simple h, que les Sémites auraient rendu par 𐤀𐤍 et non pas 𐤀, comme dans 𐤀𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍 Hapi, transcrit 𐤀𐤍, et 𐤀𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍 Hah, transcrit 𐤀𐤍𐤏𐤍, il faudrait donc 𐤀𐤍 et non 𐤀.

En outre 𐤀𐤍 n'entre jamais en composition dans les noms propres véritablement phéniciens. Les noms où nous le rencontrons sont gravés sur des cachets et des cylindres à légendes amoniennes fabriqués en Assyrie et en Babylonie, comme 𐤀𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍 (De Vogüé, Challenges d'archéologie orientale, pl. V 1, n° 83) et 𐤀𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍 (De Vogüé, pl. V 1, n° 25; A. Levy, Siegel und Gemmen, pl. I, n° 2), quelquefois même les noms sont purement assyriens, comme 𐤀𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍, Hur-takil pour Hur-tagil (A. Levy, pl. I, n° 12). Il faut donc admettre que 𐤀𐤍 n'est pas un dieu d'origine égyptienne, mais un dieu du panthéon chaldéo-assyrien.

Or nous savons par le témoignage formel des syllabaires (W. A. I. 11, 11² 27) que 𐤀𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍, qui se transcrit 𐤀𐤍 en caractères sémitiques, était le nom accadien du dieu appelé en assyrien Sin, c'est à dire du dieu de la Lune. Le mot accadien uru signifie « protecteur, gardien », en assyrien nasaru, et est donné comme nom de Sin à cause de son titre de 𐤀𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍, « le dieu qui garde le monde », le rôle de gardien de l'univers lui étant attribué sur les bords de l'Euphrate comme en Phénicie au dieu 𐤀𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍𐤏𐤍, c'est à dire sans doute à Eschmoun (Damascius, fragment 2 de la seconde partie du traité Des premiers principes, dans Ch. Beaulieu, La philosophie

des monuments du Musée de Boulaq, 2^e édition, p. 140 et 131). La même image se retrouve fréquemment sur les pierres gnostiques, où elle est presque constamment accompagnée de l'inscription IAW CABAWO (Macarius, *Abbrasas tivo Apistopisthes*, pl. X, n^o 39-41, pl. XIV, n^o 56; Matter, *Histoire du gnosticisme*, pl. 113, n^o 1, 2, 3 et 5), de laquelle il résulte que le type était pour les adeptes de la gnose caractéristique de l'éon 'Iaw (S. Iren. *Ad. haeres.* 2, 34, II, 26; S. Epiph. *Haeres.* 26)⁽¹⁾. Et en ce les Basilidiens me paraissent avoir suivi une tradition exacte, dans laquelle on peut chercher le nom que les Phéniciens appliquaient à cette figure divine. Il est en effet incontestable que les populations de la Phénicie et de la Syrie connaissent en dieu 𐤇𐤍𐤇, dont ils vocalisaient le nom en 𐤇𐤍𐤇 comme les Hébreux⁽²⁾. Philon de Byblos disait de l'auteur phénicien dont

Deomacris, p. 96). Les noms accadiens ont souvent été adoptés dans la lecture assyrienne et ont même de là passé chez d'autres peuples sémitiques, comme nous en avons la preuve pour 𐤇𐤍𐤇, *Barbar*, « le très-puissant », nom accadien de *Marduk*, qui se retrouve dans le démon *Bérobac* de quelques documents juifs (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Pérose*, p. 106). Or, il résulte d'indices assez positifs qu'à Babylone, même dans les textes rédigés en langue assyrienne, on lisait le nom du dieu *Lurus* sous sa forme accadienne *Lur* ou *Rur* quand il était écrit 𐤇𐤍𐤇 𐤇𐤍𐤇 𐤇𐤍𐤇, et sous la forme assyrienne *Sin* quand il était écrit 𐤇𐤍𐤇 𐤇𐤍𐤇 𐤇𐤍𐤇 ou 𐤇𐤍𐤇 𐤇𐤍𐤇 𐤇𐤍𐤇. C'est là, je crois, le 𐤇𐤍𐤇 des monuments assyriens de la Mésopotamie dont je viens de parler.

Le nom *paua* chez les Hébreux, où les prosynèmes du Sinai nous offrent le nom propre 𐤇𐤍𐤇 𐤇𐤍𐤇 (A. Levy, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIV, p. 416). De là chez les Arabes musulmans, par la transformation des anciens dieux païens en démons, le personnage de 𐤇𐤍𐤇, dont la définition dans le *Qanān* est *haumun luguim somniorum suggestus*. Elle prouve, du reste, fort clairement que c'était à l'origine un dieu de la nuit.

(1) IAW, accompagné de son nom, est aussi représenté comme un éros jeune, à cheval, la tête ceinte d'une couronne (Macarius, *Abbrasas*, pl. 2, n^o 2). L'application de ce type remonterait de rapprochements que nous aurons l'occasion de faire un jour plus tard (voy. la suite de nos notes à la page suivante).

il a traduit le livre : $\Sigma\alpha\gamma\gamma\omega\rho\iota\acute{\alpha}\lambda\alpha\nu$ & $\beta\eta\epsilon\acute{\iota}\theta\iota\varsigma$ $\epsilon\iota\delta\eta\gamma\omega\iota\varsigma$ & $\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\tau\eta\mu\alpha$ le
rapr $\epsilon\pi\alpha\rho\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\alpha\nu$ & $\epsilon\pi\lambda\alpha\varsigma$ $\delta\epsilon\omicron\upsilon$ $\gamma\epsilon\omega\upsilon$ (Euseb. Præpar. evang. 1, 9, p. 31).
On lit dans un célèbre oracle de l'Apollon de Claros (Ap. Macrob. Saturn. 1, 18),
dont Dobson lui-même, ce critique si difficile, a reconnu l'antiquité (Aphrodisias,
p. 461):

$\Phi\acute{\alpha}\lambda\gamma\epsilon\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\alpha\varsigma$ $\epsilon\iota\sigma\alpha\lambda\alpha\varsigma$ $\delta\epsilon\omicron\upsilon$ $\epsilon\pi\pi\alpha\tau'$ $\gamma\alpha\upsilon$,
 $\chi\epsilon\mu\alpha\tau\iota$ $\pi\epsilon\upsilon$ τ' $\eta\delta\iota\gamma\epsilon$, $\delta\iota\epsilon$ τ' $\epsilon\tau\alpha\alpha\varsigma$ $\epsilon\pi\chi\alpha\pi\epsilon\iota\omega\varsigma$,
 $\eta\epsilon\tau\epsilon\tau\omicron\upsilon$ $\delta\epsilon$ $\gamma\epsilon\omega\upsilon\varsigma$, $\mu\epsilon\lambda\omicron\tau\epsilon\tau\epsilon\upsilon\omicron\upsilon$ δ' $\alpha\beta\epsilon\tau\omicron\upsilon$ $\gamma\alpha\upsilon$.

d'histoire de Balacem, dans les chapitres XXII à XXIV des Nombres, ne peut se
comprendre que si le fameux dieu appelé par le roi de Moab alors comme dieu
principal $\gamma\iota\gamma\alpha$, bien qu'il ne soit pas non plus étranger au culte de Baal
(Num. XXII, 41). Enfin le roi de Hamath que vainquit l'assyrien Sarru-Kinu
est appelé dans les inscriptions de Khorsabad tantôt $\gamma\iota\gamma\alpha$ $\gamma\iota\gamma\alpha$ $\gamma\iota\gamma\alpha$ $\gamma\iota\gamma\alpha$ $\gamma\iota\gamma\alpha$
Yaubi'di, $\gamma\iota\gamma\alpha$, et tantôt $\gamma\iota\gamma\alpha$ $\gamma\iota\gamma\alpha$ $\gamma\iota\gamma\alpha$ $\gamma\iota\gamma\alpha$ $\gamma\iota\gamma\alpha$ Iubi'di, $\gamma\iota\gamma\alpha$ (voy.
ce que j'en ai dit dans la Revue orientale, mars 1869, p. 155), de la même manière
que le fils de Josias, roi de Juda, portait simultanément les deux noms de
 $\gamma\iota\gamma\alpha$ et de $\gamma\iota\gamma\alpha$ (II Reg. XXII, 34, XXIV, 1, Jerem. 1, 3).

Movers a étudié le dieu phénico-syrien Isor (Die Phœnizier,
t. I, p. 539-558), et le chapitre qu'il lui a consacré reste un des meilleurs de
son livre. Il y établit que c'était un dieu de l'ombre le plus élevé et d'une
nature mystérieuse, un dieu solaire, comme l'indique, du reste, formellement
l'oracle de Claros, rentrant dans la donnée des personnifications jeunes, du dieu







(Suite des notes de la page précédente)

(2) Les remarques philologiques les plus ingénieuses en faveur de la vocalisation
 $\gamma\iota\gamma\alpha$, qui l'ont fait adopter par les savants de l'école allemande, ne me paraissent
pas pouvoir prévaloir contre le témoignage formel de Théodoret (Quæst. XV in Exod.)
disant que les Samaritains prononçaient $\gamma\iota\gamma\alpha$ et les Juifs $\gamma\iota\gamma\alpha$: $\kappa\alpha\delta\omicron\upsilon\varsigma$ $\delta\epsilon$
 $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\Sigma\alpha\mu\alpha\rho\iota\tau\alpha\iota$ $\gamma\iota\gamma\alpha$, $\gamma\iota\gamma\alpha$ $\delta\epsilon$ $\gamma\alpha\upsilon$, et contre la masse des passages de toute
origine, aussi bien profane (Diod. Sic. 1, 94) que sacrée, qui affirment la prononciation
hébraïque $\gamma\alpha\upsilon$ ou Jaho: voy. Bellermann, Hebr. die Gemmen der Alten mit Abgrys-
Bilde, fasc. 2, p. 38-46.

194

enfant ou du dieu fils, tout en ayant un caractère très général et très com-
-pète. C'est le *muroweris* ⁽¹⁾ issu de l'Abime et de la Mer Primordiale, appelé

(1) Ici je m'écarte de Movers, et je complète en le rectifiant ce que j'ai dit dans mon Essai de Commentaire des fragments cosmogoniques de Berosé du célèbre passage de Damascius (De princ. 125, p. 384, ed. Kopp), que je ne crois pas avoir été bien compris jusqu'ici.

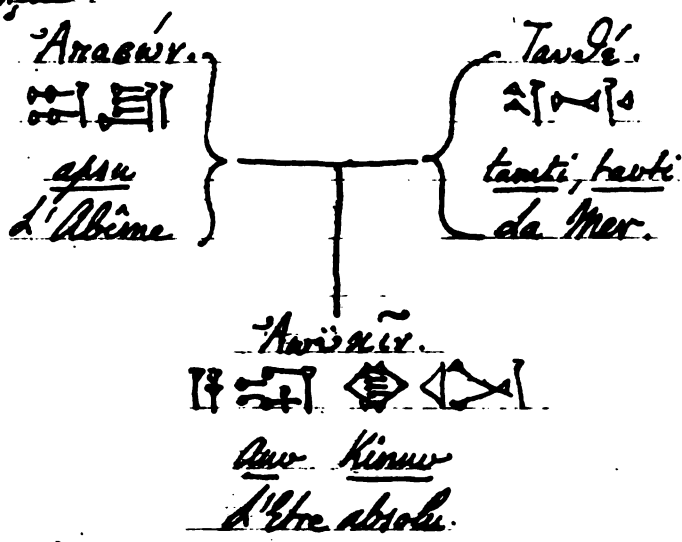
Le nom du *muroweris*, fils de Tawê et de *Arasûr*, est *Marûpûr* dans le texte tel que nous le possédons; il est évidemment corrompu et tout le monde s'accorde à reconnaître qu'il faut le corriger. On est même aussi généralement d'accord que la première lettre est à rétablir A. Ceci donne *Awûpûr*, que je n'hésite pas pour ma part à corriger en *Awûxûr* (correction très admissible paléographiquement dans l'écriture minuscule), car j'y retrouve le       *Awû* *ûxûr*, dont *Tabu-kudurri-usur* se déclare le serviteur au commencement de l'inscription de Borsippa (col. 1, l. 2: H. A. I. i, 91, 4). Le nom divin signifie « l'Être existant, » l'Être absolu; le sens en est absolument le même que celui du *Srayambhû* des Indiens. On remarquera aussi son étroite parenté avec *𐎠𐎢𐎡𐎢*, car il a presque complètement la même signification et dérive de la même racine. C'est le *Awû*, qui était à Chypre un des surnoms principaux d'Adonis (Étymol. Magn. v. *Awûs*).

En outre, maintenant que l'on peut comparer ce que dit Damascius au témoignage direct des monuments originaux de la Chaldée et de l'Égypte, il est certain que les personnages qu'il énumère ne doivent pas être considérés comme formant une seule généalogie. Ici, de même que dans les fragments de Sanchoniathon, il y a plusieurs formes différentes de la même donnée cosmogonique, qui doivent être juxtaposées et non cousues les unes au bout des autres. En suivant de côté le couple de *Saxûs* (*Bel-Sagan* ?) et *Saxû*, qui naît sans doute le débris incom-
-plet d'une troisième expression, nous en discernons sûrement deux, l'une où la donnée cosmogonique est exposée par des termes philosophiques abstraits, l'autre où elle se présente sous les traits d'une généalogie de dieux, qui nous offre précisément le groupe des divinités tenant le rang suprême dans le religion chaldéo-égyptienne. Nous y avons donc successivement la cosmogonie et la

l'être absolu et interprété par 5 règles ségnes, dans la cosmogonie chaldéenne
que rapporte Damascius (De princip. 125, p. 384, ed. Hoff), identique au ἑνὸς
πῶρος des Ορφικοί, appelé aussi Πάρις et Ἡμετεῖος (אֶרֶךְ אֶפִּימֶס וְכַנְדֶּה),

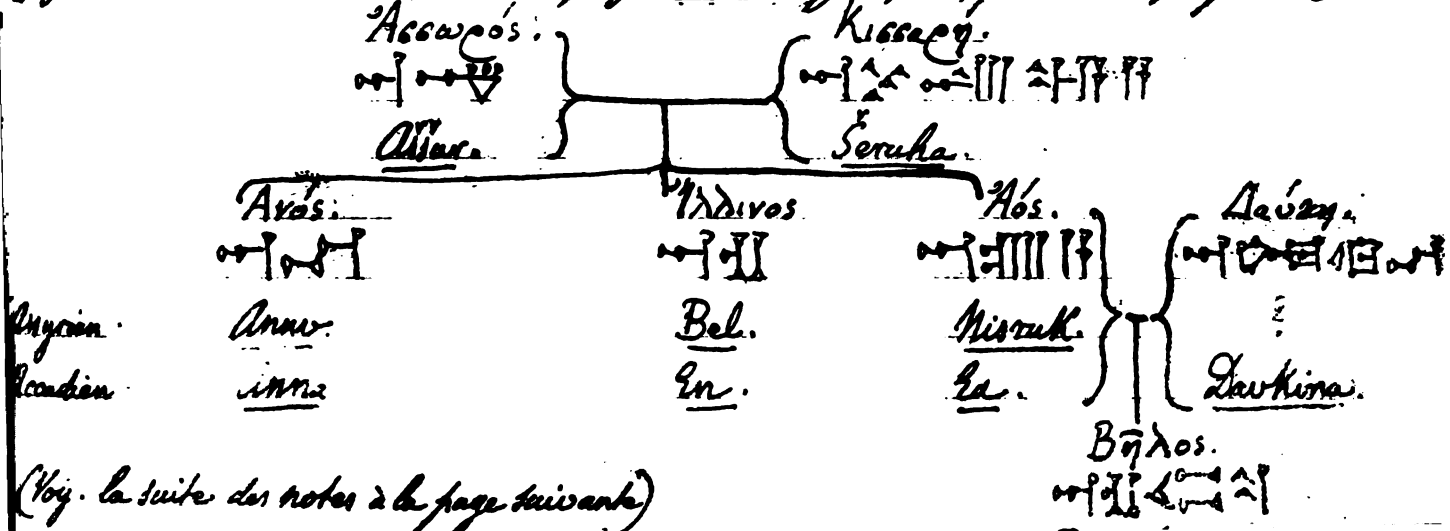
Hogoria.

la première est ainsi conçue :



Tavê est appelé pušpa daur parce qu'en effet tanti ou li-hanti, 𐎧𐎡𐎢𐎫, est un des noms principaux de Balit, la Grande Mère divine, comme représentant la matière primordiale (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Pérose, p. 70 et 86). — Dans la restitution que je viens de donner des noms fournis par Damas-cius, aucun terme n'est de fantaisie; tous sont employés dans les textes enliliformes avec la signification philologique que je leur attribue.

Quant à la Théogonie, elle est la suivante, où le rôle de Démourga est attribué au second Bel, à Bel-Marduk, suivant la donnée propre à la religion locale de Babylone même (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Péroze, p. 67 et 88):



et au Ḥaddeba'el (1772 777) des Gnostiques. Le résultat des recherches de Moers s'accorde donc tout à fait avec les indications purement archéologiques qui me conduisent à attribuer le nom de 1777 au dieu enfant porté sur le lotus, pareil à l'Harpocrate (Har-pu-khrad) égyptien, des gemmes phéniciennes⁽⁴⁾

(Suite des notes de la page précédente)

Sur l'exactitude de cette généalogie divine et sa conformité avec celle que fournissent les monuments originaux, voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroë, p. 73-70.

On remarquera que pour la grande triade issue du premier principe Damascius donne les noms accadiens, qui avaient un caractère plus haut et plus mystérieux, de préférence aux noms assyriens. Il fait précéder celui de En du mot ilu, « dieu ».

(4) Le Ḥaddeba'el de Sanchoniathon, dont j'ai parlé plus haut, est aussi à rapprocher. Mais il a cela de particulier qu'il joint à la qualité de première émanation de la substance divine celle de prototype de l'humanité, comme le Ḥaddeba'el de la Kabbale.

(Notes de cette page)

(4) En parlant ici du dieu syro-phénicien 1777, je n'ai pas besoin de dire que je laisse absolument en dehors de ces remarques l'emploi du même nom divin dans la religion hébraïque. Le monothéisme des Hébreux demeure une exception absolue au milieu des peuples qui les entouraient, et c'est en vain qu'on essaie d'échapper à ce fait, que les lumières de la science ne suffisent pas seules à expliquer, mais qui n'en est pas moins pour cela incontestable. C'est une tentation que je persiste de plus en plus à considérer comme fautive au point de vue historique, que celle de l'école épigénétique allemande actuelle et de ses disciples français pour rajouter la doctrine mosaïque et prétendre qu'elle sortit graduellement d'un polythéisme qui aurait été encore complet au temps de David et de Salomon. Même en mettant de côté, ce qui est assez difficile, la face religieuse de la question, l'histoire du peuple juif devient inexplicable et perd tout enchaînement logique si l'on se refuse à admettre que la doctrine de l'unité absolue de Dieu, exprimée dans la personne de Jehovah, a été formulée

197

Le même dieu enfant figure sur d'autres gemmes phéni-
ciennes de travail égyptisant, coiffé du schent et allaité par une dame (A. Della

dans une Éthiopiade positive à partir de la sortie d'Égypte, et que cette orthodoxie, représentée principalement à l'époque des Rois par les prophètes, a constamment lutté contre l'influence du polythéisme, qui tendait à envahir le peuple, très enclin à l'idolâtrie de ses voisins, et même le sacerdoce lévitique, de la part duquel on vit à plusieurs reprises les plus honteux compromis. Les grands champions de l'orthodoxie mosaïque dans cette lutte qui se prolongea pendant toute la durée du premier Temple, les hommes dont on peut dire aujourd'hui des novateurs pieux, étaient en réalité, comme les représente la Bible, les défenseurs de la tradition nationale, qui ne fut jamais complètement interrompue, même quand Juda et Israël paraissaient sombrer presque en entier dans le polythéisme.

Sans doute le nom de יהוה, comme ceux de אלה, אלהים, אלהי, אלהיך, ont été communs aux Hébreux et aux peuples voisins; les Hébreux les ont adoptés comme des appellations diverses de leur Dieu unique, tandis que chez les Phéniciens et chez les Syriens ils désignaient des divinités bien distinctes les unes des autres, au moins dans leur apparence extérieure, des hypostases séparées. Mais ils pouvaient le faire d'autant mieux que ces noms étaient tous en réalité des qualifications significatives, auxquelles ne s'attachait pas nécessairement la notion d'une existence personnelle. Si l'habitude de diviser séparément, comme autant d'hypostases, les attributs et les qualités de l'être divin, avait conduit le polythéisme euphratico-syrien à faire de « l'Être vivant », du « Fort », du « Fort tout-puissant », du « Très-Haut », du « Seigneur », des personnes distinctes, tous ces noms pouvaient sans inconvénient être admis par le Mosaïsme et tenus comme des appellations de son Dieu, sans porter atteinte au caractère d'unité absolue de ce Dieu. Il ne faut donc pas que la multiplicité des noms empêche de reconnaître la différence essentielle des conceptions religieuses, qui existait dès le temps d'Abraham et est devenue encore plus complète à partir de Sinaï. Et même si, parmi tous les noms communs aux Hébreux et aux nations qui les entouraient pour exprimer les attributs de la divinité, Moïse a choisi pour en faire le véritable nom divin celui de יהוה, au lieu de celui de אלה. יהוה utilisé sous les Patriarches (Gen. VI, 3), c'est précisément parce que c'est le nom

Marmora, Supra alcune antichità sarde, pl. A, n° 31-34), debout et accablé d'une dame ailée qui semble veiller sur lui (Ibid. pl. A, n° 38 et 39) et

qui chez les Phéniciens et les Syriens avait le rôle mythologique le moins étendu, qui s'attachait le moins à une personne nettement définie dans le culte extérieur comme dieu spécial, et qui par sa signification même gardait le plus le caractère d'une abstraction philothéique applicable à un Dieu purement spirituel. Mais si le Jehovah mosaïque n'a rien à voir, malgré la communauté de nom, avec le יהוה du polythéisme typo-phénicien, cette communauté de nom devait conduire presque nécessairement à glisser de la conception du יהוה du Sinaï dans celle du יהוה de la Phénicie toutes les fois qu'on s'écartait de la rigoureuse orthographe pour matérialiser la notion de Jehovah et pour enager, comme tant de Rois cherchaient à le faire, de concilier son culte avec les éléments des religions du voisinage. C'est ce qui arriva dans le royaume d'Israël après que Jéroboam eut rompu avec le Temple central et organisé un culte séparatiste. L'inscription de Méia est venue confirmer complètement le témoignage des livres des Rois et des Chroniques en prouvant que יהוה restait toujours le dieu national du royaume d'Israël, même sous les princes idolâtres qui lui associaient publiquement et officiellement de la manière la plus étendue, les divinités phéniciennes et syriennes. Il n'est donc pas possible de douter que ce fût Jehovah que représentaient (comme les érudits l'admettent du reste universellement aujourd'hui), sous une forme idolâtrique absolument contraire à l'esprit mosaïque, les veaux d'or de Dan et de Béthel (1 Reg. XII, 28 et suiv.; Hos. V III, 5 et suiv.), dont l'adoration constituait le véritable culte politique et national des dix tribus. Le Jehovah matérialisé était dans le sanctuaire de Béthel, le prophète Osee nous le dit en termes formels (II, 18), identifié avec un Baal chananéen, avec le Baal jeune, le dieu fils, époux de la déesse Aschérah, dont le roi Josias trouva l'idole symbolique, en forme d'un pieu, placée auprès de l'image du veau quand il fit détruire le haut-lieu et l'autel de Béthel (II Reg. XXIII, 15). Les savants n'ont pas, à mon avis, attaché assez d'importance au soin constant avec lequel la Bible emploie toujours le mot צֶבֶד, « veau », et jamais le mot « taureau », quand elle parle des idoles de Dan et de Béthel. Ce n'est pas là une expression

199

qui est également placé quelquefois auprès de lui quand il l'élève sur le lotus, ou bien assis sur un trône, mais le doigt à la bouche, geste caractéristique de

indifférente, car dans la symbolique des religions de l'Asie antérieure le bœuf adulte et le jeune veau à cornes naissantes ont un rôle parfaitement distinct; leur différence caractérise le dieu père et le dieu fils, le vieux et le jeune dieu. Dans un instant je parlerai des nombreux monuments de l'art qui donnent la figure d'un veau au produit de la génération divine, identique à son père, mais le répétant sous une forme juvénile. C'est en vertu de la même idée qu'Adonis, dont je montrerai bientôt les rapports avec Isakch, était représenté comme un jeune chevreau (Heiryck. Adonisios, Ἰπικας). Tout ceci se rapproche fort du 𐤇𐤍𐤇 syro-phénicien, figuré sur les monuments par l'enfant porté sur le lotus. Par conséquent il me paraît que dans le royaume d'Israël, par suite du schisme de Jéroboam, si Jéhovah continuait à rester le dieu national, la conception s'était profondément altérée. Sur la pente glissante de l'idolâtrie, la notion du Dieu unique tendait à s'oblitérer, en transformant Jéhovah de seul Dieu en premier des dieux et en le plaçant au milieu du cycle des divinités chanaanéennes, où un 𐤇𐤍𐤇 avait déjà sa place. Pour quiconque étudie attentivement les livres historiques de la Bible et les prophètes, il est clair que la vraie doctrine du monothéisme pur, que l'orthodoxie mosaïque n'était plus dans Israël tout entière que par un très petit nombre de fidèles, maintenus dans cette croyance par quelques prophètes, comme Elie, Elisée et Osée, qui voyageaient toujours à Jérusalem le centre religieux de la nation. Mais la masse des dix tribus, et en particulier l'arabocratie qui tenait à la séparation, faisait seulement consister son orthodoxie dans une monolâtrie plutôt que dans un vrai monothéisme. Les princes même dévoués au culte de Jéhovah et ennemis des cultes phéniciens, comme Jéhu, se bornaient à combattre l'association de Baal, d'Aschthorath et d'Achérah à Jéhovah, augmentant ils sacrifiaient à l'exclusion de tout autre, mais ils n'éprouvaient aucun scrupule de la forme idolâtrique que son adoration avait prise officiellement à Dan et à Béthel, et leur zèle pour la foi n'allait pas jusqu'à comprendre l'atteinte au monothéisme absolu qui en résultait virtuellement et factuellement. Quant aux princes qui se laissaient complètement aller à leur penchant pour les religions étrangères.

l'enfance (*Ibid.* pl. A, n° 33). Faut-il encore en ce cas lui donner le même nom de יהוה? C'est possible, mais je n'oserais pas l'affirmer; car il se

ils combinaient Jéhoah avec les dieux chananéens, et tout en lui donnant le premier rang dans le culte comme au dieu national, ils le rapprochaient de plus en plus de l'habé phénicien pour l'associer à l'ensemble du panthéon.

C'est un syncrétisme pareil qui devait présider à la religion des rois infidèles de Juda et contre lequel réagissaient les rois fidèles, qui suivaient les inspirations des prophètes. En effet il ne semble pas qu'aucun des rois idolâtres ait jamais contesté la primauté de Jéhovah et ait même tenté de le chasser de son temple. Leur impiété consistait à lui associer des divinités étrangères, à introduire dans son temple même les images ou les symboles idolâtriques de ces divinités, avec les rites payens et quelquefois infâmes que condamnaient si éloquemment les prophètes.

Une pareille théocratie, consistant dans l'association de Jéhovah aux dieux du polythéisme éphraïmo-syrien, se produisit encore, et d'une manière plus complète, dans le pays de Samarie quand les rois d'Assyrie y eurent transporté des captifs de la Babylonie à la place de l'ancienne population. La Bible nous en parle avec détail (*II Reg. XVII, 24-41*). Quand Josias fit la conquête de l'ancien royaume d'Israël, il déploya une grande sévérité pour y rétablir le culte mosaïque dans sa pureté (*II Reg. XXIII*). « Cette sévérité », dit Munk (*Palestine*, p. 355), dut faire prévaloir pendant un certain temps le culte pur de Jéhovah. A cette époque les colons assyriens ont pu entièrement se confondre avec les restes des Israélites de Samarie et recevoir de Jérusalem le livre de la loi ou le Pentateuque. » Mais l'esprit syncrétique n'en demeura pas moins vivant chez la population qui habitait désormais cette partie de la Palestine, et de là naquit la religion des Samaritains de l'époque classique, qui se prétendait juive et mosaïque, mais admettait tant d'usages payens, et dans son temple du Garizim se composait le Dieu unique de Moïse en une triade à la façon de celles de l'Egypte, composée de יהוה, "Yhōs, qu'ils disaient « le dieu de Melchisédech » (voy. Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 557 et suiv.), de יהוה צבא, la Sagesse créatrice, figurée par une colombe (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller Sekten der Juden*, t. I, p. 35), et de יהוה, Jahveh, triade dont la réunion

pourrait que ce nom, qui gardait toujours dans la religion phénicienne un caractère mystérieux, n'ait été appliqué qu'à la seule figure du dieu enfant porté sur la lotus⁽¹⁾

composait leur Dieu mystérieux et inconnu (Joseph. Antiq. Jud. XII, 5, 5), dont Simon le Magicien se prétendit l'incarnation (Pseudo-Clem. Rom. Recognit. I, 7, 2; II, 7; Justin. Mart. Apolog. I, 26).

Il faut donc, malgré la communauté du nom, distinguer absolument, comme deux conceptions qui n'ont rien à faire l'une avec l'autre, le יהוה Dieu unique de Moïse et le יהוה personnage du panthéon syro-phénicien. Mais l'existence d'un nom pareil à celui du Dieu du monothéisme mosaïque dans la mythologie des peuples polythéistes qui entouraient les Hébreux rendait assez facile pour ceux qui se laissent aller à l'idolâtrie d'associer le culte de Jéhovah, conservé intact en apparence mais en réalité complètement dénaturé, à celui des divinités étrangères. De là la forme des deux doctrines que nous voyons en lutte constante pendant toute l'époque des Rois, la doctrine monothéiste et la doctrine polythéiste, l'orthodoxie et l'infidélité.

Toutes les deux adoraient Jéhovah. Mais pour la doctrine orthodoxe il demeurait le Dieu absolument unique, n'admettant aucune association et aucune image matérielle, qu'avait proclamé Moïse, tandis que pour les Hébreux infidèles il n'était plus qu'un dieu primus inter pares à cause de son caractère national, mais trouvant sa place dans les généalogies des dieux chananéens et syriens, devenus ses compagnons et ses synthronos.

(1) En tous cas je crois que les observations qui précèdent montrent que יהוה, entendue comme une divinité du panthéon syro-phénicien, ne doit pas être groupée avec Molech, Chamos, Milcom, parmi les dieux âgés, à la puissance terrible et destructive, ainsi que l'a fait M. Jules Soury dans un intéressant article qu'a publié la Revue des deux mondes du 1^{er} février 1872 (la note précédente montre d'ailleurs combien je m'éloigne du point de vue essentiel de M. Soury). Il rentre dans la famille des dieux jeunes qui répandaient dans la nature la vie qu'ils personnifient, comme Adonis, Chamouny, etc.

Le caractère primitif du Jahoh phénicien et syrien comme dieu fils a été entrevu

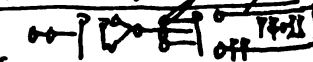




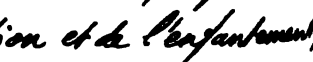



« Mais c'est en Chypre surtout, dit encore M. de Vogüé, que ces représentations se multiplient : nos fouilles ont mis au jour une grande quantité de figurines qui nous font assister à tout le développement du mythe, à la naissance et à l'éducation du dieu enfant. Isolé, il est représenté assis à terre, une jambe repliée sous lui, l'autre relevée (Rev. archéol. nouv. sér. t. XIX, pl. VI, n° 1, à gauche); dans l'attitude du célèbre bronze étrusque du Vatican (Micheli, Storia degli antichi popoli Italiani, pl. XLIV, n° 1; Guigniaut, Religions de l'antiquité, pl. CLII, n° 583); certaines même de ces figurines, exécutées sans doute à une époque relativement récente, portent au cou la bulle, symbole de l'enfance (Voy. une autre variété du type du dieu enfant : Froehner, Antiquités chypriotes, provenant des fouilles faites en 1868 par M. de Cesnola, n° 133). Plus jeune encore, le dieu est figuré sur les genoux de sa mère, comme Horus sur les genoux d'Isis. » de plus fréquemment il est né depuis quelques jours seulement et emmaillotté, que la déesse qui le porte soit debout (Terre-cuite : Froehner, Antiquités chypriotes, n° 125, fotogr. ; 139. — Pierre calcaire : Froehner, Antiquités chypriotes, n° 258, fotogr.), ou qu'on l'ait figurée assise sur un trône (Pierre calcaire : G. Rawlinson, History of Herodotus, t. II, p. 447, n° 1; Rev. archéol. nouv. sér. t. XIX, pl. VI, n° 1, deuxième et troisième figures de la rangée supérieure; p. 342; Froehner, Antiquités chypriotes, n° 245-247). Dans d'autres cas, il est nu, coiffé ou non de bonnet asiatique, sur les genoux de sa mère assise (Terre-cuite : Froehner, Antiquités chypriotes, n° 154), ou porté tantôt dans les bras (Terre-cuite : Froehner, n° 155 b) tantôt sur l'épaule de la déesse (Terre-cuite : Froehner, n° 155 a). Enfin l'enfant divin, attaché au sein de la déesse, se montre quelquefois plus âgé qu'aux premiers moments de son existence (Pierre calcaire : Froehner, n° 248). » Le groupe, prototype des déesses et des autres déesses nourrices de la Grèce, est figuré symboliquement par la vache qui allaita son veau, scène dont nos fouilles nous ont donné de nombreux exemplaires sculptés, et qui d'ailleurs était connue par les médailles

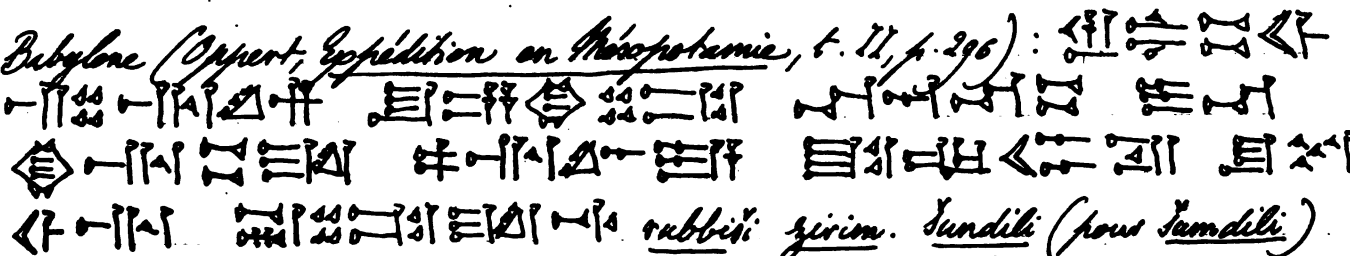
par M. Obery, dans son dernier travail, rempli de vues ingénieuses bien que toutes les idées et principalement la donnée fondamentale, n'en puissent pas être adoptées : Jehovah et Agni, Amiens, 1870. Voy. aussi Ch. Lenormant, Introduction à l'histoire de l'Asie Occidentale, p. 137-139.

et par d'autres monuments.


Vous avez vous même étudié, dans un article bien court mais exceptionellement substantiel (Bullet. archéol. de l'Athén. franç. 1855, p. 26) cette représentation symbolique de la vache qui allaite son veau, représentation dont vous avez établi à la fois la haute importance religieuse, le rapport avec le culte de la Vénus asiatique et la signification comme personnifiant la déesse mère avec le dieu enfant, signification complètement éclaircie par la statuette de Cypro, publiée par vous, où l'Aphrodite-Astarté, à figure humaine, tient dans ses bras au lieu d'un enfant un jeune veau, symbolisant le dieu fils (Bullet. archéol. de l'Athén. franç. 1855, pl. II, n° 3). Vous avez montré le groupe en question, de la vache et du veau, sur des monuments assyriens, comme le sceau du Musée du Louvre (Bullet. archéol. de l'Athén. franç. 1855, pl. II, n° 1), l'ivoire de Nimroud au Musée Britannique (Lajard, Monuments of Nineveh, pl. 91, n° 3) et les coupes d'argent découvertes à Aggella (Griffi, Monumenti di Creta antica, pl. IX et X, n° 1), et sur des monuments phéniciens, comme la monnaie d'un ancien roi de Byblos (Dac de dugues, Numismatique des satrapies, pl. V, Bagues, n° 2 et 3) et certaines gemmes (Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, pl. XIV G, n° 13), et vous avez fait voir en même temps qu'il n'était pas étranger à la symbolique égyptienne, où nous le rencontrons, par exemple, dans la grande vignette d'en-tête de la première partie du Rituel Funéraire (Lepsius, Das Todtenbuch der Ägypter, pl. III). On peut le suivre de là passant d'un côté à Cypro et en Asie-Mineure, où il figure sur le fameux tombeau des Harpyies de Xanthus (Fellows, Account of discoveries made in Lycia, pl. 21), puis en Grèce, où il devient le type constant des monnaies d'argent de Corcyre (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 178) et de ses colonies ilyriennes, Apollonie (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 153) et Dyrrhachium (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 156), ainsi que des plus anciennes médailles de Carystus d'Eubée (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 322), ville où ce type rappelle la vache de bronze ἀνὸ ἑρῶν τοῦ Μυδίου dédiée à Delphes par les habitants après la retraite des Perses (Pausan. X, 16, 6). Dans la direction opposée, nous voyons le même emblème divin introduit de l'Asyrie chez les Akkadéens des bords du lac de Van huit siècles avant-notre ère, car

Les bas-reliefs de la salle n° XIII du palais de Khorsabad (Botta, Monuments de Ninive, t. II, pl. 161) représentent un groupe en ronde-bosse de la vache allaitant son veau, placé devant la façade du temple des dieux Xaldis et Baga-mazda à Musasir (voy. le t. I^{er} de mes lettres, p. 131). Il s'étendit même jusqu'à une partie de la Mésopotamie et de la Perse, où il demeurerait encore employé sous les Séanides, car un certain nombre de gemmes de cette époque, dont quelques-unes avec des inscriptions phéniciennes, nous offrent la vache et le veau (Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, pl. XIV G, nos 9, 10, 12 et 13) s'échangeant avec la figure d'un dieu qui porte un enfant sur ses genoux (Lajard, Recherches sur le culte de Vénus, pl. XXI A, nos 2, 24, 25, 26 et 31). C'est donc la manière la plus générale et la plus abstraite de représenter la déesse mère avec le dieu enfant, et ce qui a fait la diffusion de ce type plastique est la facilité même avec laquelle il pouvait s'appliquer à toutes les formes et à tous les noms sous lesquels s'exprimait cette divine mystique

des monuments de Syrie, dont je viens de parler à la suite de M. de Vogüé, nous montrent que c'est à cette île que les Grecs emprunteraient l'aphrodisite Koupo/pópos dont parlait Sapho (cf. Alben, XIII, p. 592) et qu'elle reconnut Panopha dans une terre-cuite de Berlin (Annuaire des Königl. Museen zu Berlin, pl. XXXIII). Nous retrouvons la source de cette Vénus à l'enfant dans la Larpanit babylonienne, que des figurines de terre-cuite provenant principalement de Babylone même et de la Chaldée représentent nue, suivant son type ordinaire, mais portant de plus un enfant dans ses bras (Lajard, Nineveh and its remains, t. II, ch. V^{er}, Loftus, Travels and researches in Chaldaea and Susiana, p. 214; G. Rawlinson, The five great monarchies of ancient Eastern world, t. I, p. 176). Larpanit, dans ce cas, comme je l'ai déjà dit (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 120), se confond avec Belit mulidit ou génératrice,         

Babylone (Opfert, Expédition en Mésopotamie, t. II, p. 296): 
rabbiš girim. Sundili (pour Sundili)
nanrabi ina kiribit pari'ya salmiš. Intesiri talidti, « favorise la copulation,
 « conforme l'embryon sain et sauf dans l'utérus, dirige l'enfantement. »

Mais ce qui est digne de remarque, c'est qu'à cette Targamit qui préside aux naissances et tient dans ses bras un enfant, les textes assyriens ne donnent jamais un enfant déterminé; ils en font l'épouse de Bel-Marduk, mais ils ne nomment aucun dieu comme son fils; ils lui donnent donc le caractère de nourrice plutôt que de mère. De même, dans les mythes nombreux relatifs à l'Aphrodite-Marte de Chypre que les Grecs ont recueillis, il n'en est aucun qui la représente dans un rôle de maternité, qui lui donne un fils et qui par conséquent justifie les représentations où nous l'avons vue porter un enfant, que tout semblait au premier abord faire considérer comme étant de'elle.

En Egypte nous trouvons quelque chose d'analogue. La déesse allaitant le dieu enfant est aussi souvent Hathor avec le jeune Ra ou avec Harpocrate (H'ar-pa-krad) qu'Isis avec Horus. Or, si Isis est bien donnée constamment comme la mère d'Horus, Hathor, au contraire, n'est jamais nommée par la tradition de la mythologie ordinaire et publique comme la mère de ses nourrissons (voy. Mariette, Notice des monuments du Musée de Boulaq, 2^e édition, p. 120), Ra étant fils de Non-t et H'ar-pa-krad d'Isis, bien que son rôle de maternité, ainsi déguisé dans la forme extérieure, se révèle par l'orthographe de son nom , qui la désigne comme « la demeure d'Horus », c'est à dire le réceptacle où le dieu s'engendre lui-même pour l'éternité. M. Mariette (Notice des monuments du Musée de Boulaq, 2^e édition, p. 122) a du reste fait cette importante remarque que presque jamais le dieu enfant, dans les triades égyptiennes, n'est formellement nommé comme le fils de la déesse mère, bien que cette filiation résulte nécessairement de la composition même de la triade.

Si nous nous transportons en Grèce, nous y verrons quelques déesses qui figurent sur certains monuments comme νοῦρροφός, bien que la tradition ordinaire ne leur attribue pas un rôle de maternité (voy. Stark,

Atène Kurotropes, dans le tome II des Mémoires de l'Institut Archéologique). Mais la déesse est représentée simplement comme nourrice, ce n'est, par exemple dans les récits relatifs à la naissance d'Érichthonius (voy. Ch. Lenormant et De Witte, Atèle des monuments céramographiques, t. I, p. 265-286), qu'une manière de concilier la qualité de mère donnée à la déesse par certains mythes avec la virginité qui fait son attribut habituel; c'est un déguisement qui se laisse facilement pénétrer. En général, au contraire, les Déeses Mères qui ont leur origine dans la vieille religion des Pélasges, comme Dônâter, sont franchement mères et peuvent à bon droit dans les œuvres de l'art recevoir l'attitude de Νουπολοίσσα, car la tradition mythologique nomme leur enfant en termes constants et formels, et la naissance tient une grande place dans l'histoire de la déesse.

C'est à l'Atèle antérieure que sont propres ces déesses que l'on qualifie de Mères, qui président à la génération, qui sont représentées avec un enfant dans les bras, et qui, pourtant n'enfantent pas et dans les récits de la mythologie épique jouent exclusivement le rôle de nourrices (voy. Ch. Lenormant, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 218-229). L'exemple le plus éclatant en est Cybèle, la Mère des dieux, la Magna Mater par excellence, qui pourtant n'est jamais effectivement mère, comme le remarquent également le chrétien Arnobe (Adv. gent. V, 8) pour s'en vanter, et l'empereur Julien (Orat. V. In Matr. Deo. p. 166, ed. Spanheim) pour en donner une explication où il accumule tous les raffinements du mysticisme néo-platonicien. Dans la première des deux versions du mythe phrygien de Cybèle qui nous ont été conservées par Diodore (III, 56), Basile, fille d'Uranus et de Téthys, a porté le surnom de Grande Mère longtemps avant de s'unir à son frère Hypérion, et on l'a ainsi surnommée parce qu'elle a nourri tous ses frères. La seconde version nous montre Cybèle, fille de Méon, comme une vierge qui aime beaucoup les petits enfants, qui en porte souvent dans ses bras, et qui, à cause de cela et aussi pour avoir montré aux hommes des charmes propres à combattre les maladies de la première enfance, a reçu des Phrygiens reconnaissants le surnom de Μήλυρ ὀρεα, « Mère des montagnes. » Dans le récit emprunté par Arnobe (Adv. gent. V, 6) à Timothée, Cybèle préside à l'éducation du jeune Atys et est sa nourricière. La Grande Mère de Phrygie se présente donc dans la tradition épique et publique comme une déesse qui n'est pas mère, mais seulement nourrice.

lui paraît tout simple à M. Guignaut. « C'est précisément, dit-il (Religions de l'antiquité, t. II, 3^e part. p. 946), parce que Cybèle est la grande mère, la mère de tous les dieux et de tous les êtres, la terre ou même la nature, génératrice et nourrice universelle, féconde par elle-même et d'une fécondité inépuisable, qu'elle n'est la mère d'aucun dieu, d'aucun être en particulier, qu'elle n'a ni époux, ni enfants, à proprement parler; comparable en cela à la Diane d'Éphèse avec ses nombreuses mamelles, à la déesse de Syrie, à la Vénus cébète des Phéniciens et des Carthaginois, sans doute aussi à l'Anaitis d'Arménie et du Pont. » Il y a beaucoup de vrai dans ce point de vue, mais il ne suffit pas à expliquer la différence du rôle des déesses si bien groupées par le savant académicien avec celui des déesses phallogues comme Déméter, qui sont réellement mères, et surtout cette particularité, que toutes les déesses de cette nature, qui sont qualifiées de mères sans enfants, nourrissent des enfants qu'on ne dit pas avoir été mis au monde par elles, des enfants que le récit ordinaire présente même comme nés d'autres femmes. Il y a là, je crois, la trace d'une notion de philosophie naturelle que les auteurs anciens attribuent formellement à l'Égypte et qui tient en effet une place considérable dans ses dogmes religieux (voy. Mariette, Notice des monuments du Musée de Boulogne, 2^e édition, p. 22), notion qui sans doute était aussi admise dans l'Asie antérieure, celle de la paternité absolue du principe féminin. « Les Égyptiens, dit Diodore (I, 80), considéraient le père comme le seul auteur de la génération, tandis que la mère ne fournit à l'enfant que la nourriture et la demeure. » D'après ce principe il n'y a pas de véritables mères, il n'y a que des nourricières, et la façon la plus claire d'exprimer ce rôle du principe féminin dans la génération divine comme dans toute génération est d'attribuer à la déesse qualifiée de mère, dans le récit mythique comme dans les représentations plastiques, non pas un enfantement réel, mais l'office d'une nourrice. Envisagée dans la conception première d'androgénisme, comme Cybèle sous la forme primitive d'Agdistis et comme l'Arctote de Cypré quand elle est une Vénus barbata ou quand elle est symbolisée par la pierre conique, la déesse qui préside à la fécondité de la nature se suffit à elle-même pour l'œuvre de la génération des êtres, elle engendre un produit semblable à elle par l'opération de la puissance active dans le sein de la puissance passive. Mais quand on la conçoit indépendamment de la puissance mâle et active, on la présente aux

adorations du peuple nourissant un enfant sur la naissance duquel on le fait, car même en lui attribuant cette naissance son rôle de mère n'aura consisté en réalité qu'à lui fournir la nourriture.

Si nous concevions sur un monument figuré une Cybèle portant un enfant dans ses bras et lui servant de nourrice, nous n'hésiterions pas à appeler cet enfant Adrys, en vertu même du trait d'Alonbe. Nous devons envisager de la même façon les monuments qui montrent l'Aphrodite - Adarté de Sygne comme nourrice. Il n'y a pas à supposer un mythe perdu qui aurait raconté un enfantement sur lequel toutes les traditions gardent le silence. L'enfant qu'elle porte dans ses bras est celui à l'éducation et à la nourriture duquel les fables locales la font présider tout en donnant à cet enfant une autre mère, c'est Adonis. Pour se convaincre que dans une partie de son histoire le personnage divin était présenté comme un enfant élevé et nourri par la déesse que les Grecs assimilèrent à leur Aphrodite, de la même manière qu'Adrys par Cybèle, il suffit de lire le début du trait emprunté par Apollodore (III, 14, 4) à Pausanias : « Adonis étant sorti des flancs de l'arbre dans lequel la mère était métamorphosée, Aphrodite, qui vit sa beauté, le mit encore en jant dans un coffre, pour le cacher à la vue des dieux. » C'est à cet âge de son existence que se produit la dispute entre Aphrodite et Porphori pour la possession, sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir plus loin, et dans la peinture du vase grec de la collection Amati où cette dispute est figurée au revers de la mort du jeune dieu (Bull. de l'Inst. Arch. 1883, p. 165 et suiv.; De Witte, *Étude des mon. céramogr.* t. IV, p. 196) Adonis est un enfant porté dans les bras d'Aphrodite. C'est aussi pour cela que dans la belle terre-cuite publiée et si ingénieusement commentée par Thiersch (*Vetorum artificum monumenta poetarum carminibus explicata*, pl. V) Adonis, aux côtés d'Aphrodite, est de plus petite taille que la déesse et atteint à peine à l'adolescence. Il en est de même dans un autre groupe de terre-cuite publié par Stäckelberg (*Gräber der Hellenen*, pl. LXVIIII), et M. Roulez (*Bull. de l'Académie Royale de Belgique*, t. VIII, 2^e part. p. 335), Raoul Rochette (*Choix de peintures de Pompéi*, p. 121) et M. De Witte (*Ann. de l'Inst. Arch.* t. XVII, p. 391) ont reconnu Adonis androgyne dans l'enfant au type indécis qui s'approche d'Aphrodite dans une troisième terre-cuite provenant d'Althènes (Stäckelberg, *Gräber der*

Hallman, pl. LXXI).

Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 542 et suiv.) a très bien établi les rapports qui existent entre Adonis enfant et Taché, rapports qui remontent déjà du parallélisme entre l'expression d'ἀβὸς ἱαὺ dans l'oracle de Claros et l'expression presque consacrée à ἄβος Ἀδωνίς (Bion, Idyll. I, v. 79; Procl. Hyman. in Sol. v. 24; cf. Theocrit. Idyll. XV, v. 126). Parmi les surnoms du dieu de Chypre et de Byblos, il en est toute une série qui se rapportent à son enfance. Tel est avant tout celui de Ζεπάκος (Etymol. Magn. v. 2: Ἡώς), 𐤆𐤕𐤕, « soleil levant », expression qu'Isaïe (LX, 1 et 2) applique même au Téhovah des Hébreux. Panyasis appelait Adonis Ἡώς, « le dieu de l'aurore » (Hesych. s. v.), ce qui semble être à la fois une traduction de 𐤆𐤕𐤕 et un rappel, hellénisé de manière à lui donner un sens en grec, du nom de Ἡώ que le dieu recevait en Chypre (Etymol. Magn. v. 2: Ἡώς). Cette dernière appellation est extrêmement importante par son identité avec celle du loup babylonien et son étroite parenté avec 𐤆𐤕𐤕, dont elle ne diffère qu'en ce qu'elle est bien du préterit du verbe 𐤆𐤕𐤕, tandis que 𐤆𐤕𐤕 dérive de l'existe. Après les observations qui précèdent il est difficile de douter que le surnom de Ἡώ ne désigne Adonis envisagé comme dieu enfant, de même que 𐤆𐤕𐤕, en même temps qu'elle établit une assimilation entre lui et le Moryerjys primordial, le loup Hinnu de Babylone. Je crois donc qu'il faut expliquer les figures cypriotes dont je viens de m'occuper comme représentant Aphrodite - Astarte qui nourrit Adonis - l'o.

En rest, la qualité de moryerjys appartient essentiellement à Adonis. Depuis longtemps déjà les érudits ont reconnu avec certitude une allusion aux fêtes de la mort de ce dieu dans « le deuil du Fils unique (יחיד) », qui sert de comparaison aux prophètes pour désigner le dernier terme de violence de l'explosion d'une douleur brayante (Amos, VIII, 10; Zachar. XII, 10; Jerem. VI, 26).⁽¹⁾ Nous retrouvons ce même nom de יחיד dans un

(1) Nous nous apprend même que dans le « deuil du Fils unique » il y avait un jour spécial nommé יחיד יום, « le jour d'amertume », ce qui n'est certainement pas sans rapport avec le nom de Myrrha, donné dans la légende poétique à la mère d'Adonis.

Jérémie (XXII, 18) a conservé, toujours à titre de comparaison avec le désespoir le plus intense, un fragment des chants de ce « deuil du Fils unique » : הוי אחי והוי אחות הוי אדון והוי הדב : « Hélas, mon frère ! Hélas, ma sœur ! Hélas, seigneur (Adôn) ! Hélas, la seigneurie ! » de cri : « Hélas, mon frère ! » était le cri ordinaire des funérailles viriles, de cri : « Hélas, ma sœur ! » devait être par analogie celui des funérailles de femmes. Cette réunion dans le deuil d'Adonis avait, par conséquent, sans doute trait

un important récit de Philon de Byblos, où je ne puis voir qu'une variante de la mort d'Adonis. « Cronos, que les Phéniciens appellent El, et qu'après sa mort ils divisèrent
 « dans la plume Sabarte, régnant en ce lieu et ayant eu d'une nymphe du pays
 « qui s'appelait Anobret⁽¹⁾ un fils unique que pour cela on nommait Léon, 7'Π'
 « (ce mot signifie encore « fils unique » chez les Phéniciens), voyant le pays exposé à
 « de grands périls par suite d'une guerre, revêtit son fils des ornements royaux, et
 « l'immola sur un autel qu'il avait lui-même construit. » Κρόνος Λέων, ὃν οἱ
 Φοίνικες Ἦδον προσγοροῦσι, βασιλεύων τῆς χώρας, καὶ ὑβρίζων μετὰ τῶν τοῦ
 Λέων ἑδωλῶν εἰς τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθίστασθαι, ἐξ ἐπιχωρίας Νύμφης
 Ἀνωβρεῖς λεγομένης υἱὸν ἔχων μονογενῆ, ὃν καὶ διὰ τοῦτο Λεὼν ἐκάδουν,
 τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔχ' καὶ τὸν καθουμένον παρὰ τοῖς Φοίνιξι, αὐδύνων
 ἐκ πολέμου μεγάλων καὶ διηφορίων τῆς χώρας, βασιλεὺς καθύψας σχήματι
 τὸν υἱὸν σωματὸν τε καλὰ σκεπασσας ἄρμενος κατέδυσεν (Aph. Euseb. Praepar. evang.
 I, 10, p. 90, ed. Gaisford; IV, 16, p. 333, ed. Gaisford; cf. Euseb. Theophan. II, 54 et 59,
 Porphy. De abst. carn. II, 56). de récit du vieux mythe a ici revêtu une forme

l'androgyne fondamentale de son personnage (Phil. Hephaest. p. 33, ed. Rouby),
 auquel fait peut-être allusion le surnom grec de κορυεὺς (Steph. Byz. v: Κορυ-
 εῖον) qu'il recevait dans certaines parties de l'île de Chypre (voy. De Witte, Ann.
de l'Inst. arch. t. I, p. 548).

Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 248) a établi que le nom d'ἄδωνιμασιδὸς, donné quel-
 quefois aux lamentations sur Adonis et ensuite étendu à toute lamentation de deuil
 (Pollux, Onomast. IV, 7), n'était que la transcription grecque d'une exclamation sans
 doute consacrée et presque semblable à celle qu'a conservée Jérémie : הוֹי אֲדֹנִי נָחָם
 הוֹי אֲדֹנִי נָחָם « Hélas, mon Seigneur (Adōni)! où est ta seigneurie? »

et le nom, pour lequel les manuscrits donnent les leçons diverses Ἀνωβρεῖς, Ἀνωβρεῖ
 et Ἀνωβρις, a été une véritable craap interpretum. Bochart le restitue אָנוּבְרִיָּה-ן, ex
græcia concipiens, Movers אָנוּבְרִיָּה-עֵין sous superabundans, M. Renan עֵין-
 אָנוּבְרִיָּה, sous hebraeus, sir Henry Rawlinson אָנוּבְרִיָּה-אֵין, ab Oanne dicta. Aucune
 de ces restitutions ne me paraît pleinement satisfaisante, et je crois que le plus sage est
 jusqu'à nouvel ordre de s'abstenir de conjectures qui n'auraient pas un fondement assez
 solide.

entièrement arhémériste, comme toujours dans les fragments de Philon de Byblos, et de plus il s'est opéré une superposition et une confusion étrange de l'histoire du sacrifice d'Abraham, telle qu'elle est racontée dans la Genèse (voy. Renan, Thém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXIII, 2e. part. p. 281 et suiv.), résultat de la tendance syncrétique, étudiée par Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 85-88, 130-132), qui conduisit les populations payannes de la Palestine et des pays voisins vers le temps de l'ère chrétienne à identifier le personnage d'Abraham, si bien placé par la Bible dans l'histoire, à leur Cronos.⁽¹⁾ D'ailleurs Eusèbe dit que ceci est extrait du livre de Philon Περὶ Ἰουδαίων, et par conséquent il est permis de croire que l'auteur y avait donné à la fable phénicienne une tournure volontairement rapprochée de l'histoire d'Abraham afin d'assimiler plus complètement les deux récits. Je crois donc que la forme réellement phénicienne de cette variante du mythe d'Adonis, où le jeune dieu reçoit encore la qualification de *μωρυσός*, se trouve dans une phrase du grand morceau de Sanchoniathon qui paraît contenir le récit théogonique propre aux sanctuaires de Byblos (Sanchoniath. p. 36, ed. Orelli). « Une peste et une mortalité étant survenue, Cronos sacrifie son fils unique en holocauste à son père le Ciel, puis se arconcit et oblige ses compagnons (les Elohim) à faire de même... » Νομοῦ δὲ προπεύου καὶ φ' Ἰαφῆς, τὸν ἐαυτοῦ μωρυσόν ὡς Κρόνος Οὐρανῷ τῷ πατρὶ ἑδοκαρπῶν, καὶ τὰ αἰδῶα περὶ ἑστέρας, ταῦτο ποιῶν καὶ τοὺς ἐμ' αὐτῷ συμπάχους καὶ ἀνέκας. Une semblable variante du mythe transforme la mort du dieu solaire adolescent en un prototype divin des horribles sacrifices que l'on offrait pour le moins dans toutes les circonstances ébriques au Moloch phénicien, au Milcom

(1) C'est ainsi que le sacrifice de la fille de Japhé, purement historique dans le récit du livre des Juges, prenait déjà une tournure mythologique dans la superstition populaire au temps où fut écrit ce livre, puisque les filles d'Israël le commémorèrent chaque année par une fête de deuil (Jud. XI, 40) qui ressemblait aux lamentations d'Adonis. Plus tard, chez les Samaritains, la transformation était devenue complète, puisqu'ils adoraient la fille de Japhé comme une déesse (S. Epiphane. Adv. haeres. p. 128 de l'édition de Paris, 1548). Ils l'assimilaient sans doute à la fille du dieu El immolée par son père dans les récits de Sanchoniathon (p. 30, ed. Orelli).

des Ammonites, au Chamos de Moab, à tous ces dieux qui personnifiaient la puissance dévorante de l'élément igné, le soleil d'été avec son action destructrice. C'est à que Philon de Byblos remarque lui-même. Au premier abord cette forme donnée à la fable, tout en conservant le point essentiel, la mort du jeune dieu, paraît bien éloignée du récit ordinaire, tel qu'il passa chez les Grecs, puisqu'elle laisse entièrement de côté la déesse amante d'Adonis et qu'elle fait de celui-ci la victime de son propre père, tandis que le récit habituel le fait naître d'un personnage du cycle héroïque, entièrement distinct du dieu jaloux qui prend la forme du sanglier ou envoie le sanglier par lequel est tué Adonis. Mais si l'on fait attention au sens qu'assigne au mythe le plus ordinaire l'époque de l'année où se célébraient les Adonies auxquelles il se rapporte, on arrive bientôt à se convaincre que cette donnée, pour y être déguisée, n'était certainement pas étrangère à la conception fondamentale. C'est au solstice d'été qu'Adonis est tué par le sanglier; c'est le soleil brillant des mois les plus chauds de l'année qui tue le jeune soleil de printemps. Le dieu qui prend la forme du sanglier ou qui envoie le sanglier, dieu dont les Grecs ont fait Ares, Héphestus ou Apollon, est donc un dieu de la famille de Moloch, de Milcom ou de Chamos; c'est un dieu solaire comme Adonis lui-même et par conséquent de la même nature, mais plus viril et plus terrible, en un mot un dieu qui est avec lui dans le rapport d'analogie et de différence de conception qui caractérise d'ordinaire le dieu père et le dieu fils.⁽⁴¹⁾

(41) Au reste, M. De Witte a déjà fait remarquer (Revue Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 539) que même dans la forme habituelle et poétique du mythe d'Adonis on retrouve la trace de cette idée que le même principe est la cause de la naissance et de la mort du jeune dieu. Le sanglier qui frappe Adonis est intervenu antérieurement dans le récit comme ouvrant avec ses défenses l'écorce de l'arbre dans lequel Myrrha a été changée et faisant sortir de ses flancs l'enfant divin (Serv. ad Virgil. Eclog. X, v. 18; ad Aen. V, v. 72).

Nous retrouvons la même donnée du dieu fils victime de son père exprimée de la façon la plus formelle dans une des variantes principales du mythe d'Abys, dont on a déjà fait ressortir bien des fois l'intime parenté, on peut même dire l'identité fondamentale avec le mythe d'Adonis, dont il n'est que la forme phrygienne. Si dans la légende généralement adoptée par les poètes grecs c'est Cybèle qui, rivale de la fille du roi Midas et voyant qu'Abys ne l'épouse, jette le jeune berger phrygien dans le

M. Hitzig (Commentar zu Jesaja, XVIII, 8; voy. Movers, Die Phos-
-nizier, t. I, p. 196) a le premier reconnu dans le passage où le prophète Zacharie (XII, 10) cite parallè-

lisme phéniciens qui produit la castration volontaire et la mort; dans les récits de Pausanias (VII, 17, 5) et d'Arnobe (Adv. gent. V, 7), qui paraissent plus conformes à la tradition originale de la Phrygie, c'est l'androgyné Agdestis, père d'Atys, qui devient la cause de tous ces événements (voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusiniennne, t. I, p. 373-375). Et le mythe d'Atys est d'autant plus important à rapprocher ici que seul parmi toutes les légendes du même ordre il nous offre en formes précis aux deux degrés de génération successive du dieu père, Agdestis (Pausan. VII, 17, 5; Arnob. Adv. gent. V, 6; Strab. X, p. 459) et du dieu fils, Atys, dont le second n'est que la forme juvénile du premier (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 97, et ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusiniennne, t. I, p. 367), l'ivraison sym-bolique, imitée par les prêtres de Carthage (S. Augustin. De civ. Dei, VII, 26), par ceux de la Déesse Syrienne d'Hierapolis (Apul. Metam. VIII, p. 182) et par les $\square'UTP$ que le roi Josias dut expulser du temple de Jéhovah (II Reg. XXIII, 7) où ils s'étaient installés sous le règne de l'idolâtre Manassé, comme d'autres rois fidèles obser-vateurs de la Loi les avaient déjà chassés du pays (I Reg. XV, 12; sur les $\square'UTP$, voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 678-689). Or cette ivraison, qui se dissimule sous un voile transparent dans le récit habituel de la mort d'Adonis (voy. Maury, Rev. archéol. t. VIII, p. 646) comme s'appliquant au dieu fils, revient dans notre récit de Sancho-niathon sous la forme adoucie de la circoncision — qui, remarquons le en passant, n'était pas un rite constant des Phéniciens — mais se rapportant cette fois à El, c'est à dire au dieu père.

de mythe de Dionysus Zagreus, qu'on le regarde comme introduit seulement dans les Eleusines postérieurement au VI^e siècle avant notre ère, suivant l'opinion la plus généralement admise aujourd'hui, ou bien qu'avec Otfried Müller (Prolegomena

zu einer Wissenschaft.

lement le deuil du $\gamma\pi\iota$ et le deuil de $\gamma\pi\iota - \gamma\pi\iota$ une précieuse indication du nom que recevait chez les Araméens des environs de Damas et de la Syrie du

Mythologie, p. 390), Schwank (Mythologische Andeutungen, p. 188 et suiv.) et moi-même (Monographie de la Voie Sacrée Éleusiniennne, t. I, p. 392), on le trouve comme appartenant au fond primitif du culte mystique de Déméter, reproduit sous une forme grecque les mêmes données essentielles que le mythe syro-phénicien d'Adonis et le mythe égyptien d'Atys. La notion du dieu fils tué par le dieu père n'y était pas étrangère, car, ainsi que M. Maury l'a discerné le premier (Histoire des religions de la Grèce, t. II, p. 366) et que j'ai essayé de l'établir plus complètement (Monographie de la Voie Sacrée Éleusiniennne, t. I, p. 305; 403 et suiv.), au fond, pour l'initié qui savait ne pas s'arrêter au voile de l'apparence extérieure des mythes, c'était de son propre père qu'Isakchos ou Dionysos Zagreus était victime. Même dans l'histoire du Dionysos Hébreu nous trouvons quelque chose d'analogue (voy. De Wette, Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 361). Il est nourri par les Hyades (Homér. Iliad. Z, v. 486; Ovid. Fast. V, v. 167; Virgil. Æneid. I, v. 744; Horat. Id. 3, v. 14), appelé des latins Succubae (Aul. Gell. Noct. Attic. XII, 9; Hygin. Fab. 192), en même temps qu'il est fils de Zeus Yéchos (Pausan. II, 19, 7; IX, 39, 3) ou Yys (Hesych. s. v.; voy. Doberck, Aglaophamus, p. 628 et 1045; Ch. Denormant, Nouvelle galerie mythologique, p. 58); et certains récits nous montrent Hyas, frère des Hyades (Ovid. Fast. V, v. 181; Hygin. Fab. 192; Poët. astron. II, 21) et forme héroïque de Dionysos Yys (Hesych. v. Yys et Yéus; Etymol. Magn. s. v.; Suid. s. v.), tué par un sanglier, Ys (Hygin. Fab. 192), ce qui ramène au sanglier d'Adonis.

Au reste, la grande théogonie à laquelle j'ai emprunté la phrase que je commente, théogonie que des détails caractéristiques rattachent à Byblos, est très remarquable par la succession de ces luttes entre le dieu père et le dieu fils, dont j'ai essayé ailleurs de pénétrer la signification (Monographie de la Voie Sacrée Éleusiniennne, t. I, p. 403-406; 538-543). C'est alternativement l'un ou l'autre des deux antagonistes qui est vaincu dans la lutte, mais elle se termine toujours par une mort ou par une éviscération, autre manière d'exprimer la même donnée, dont le rapport avec la mort est attesté par les mythes d'Adonis et d'Atys.

abord le dieu appelé ailleurs Adonis ou Chamouny, car Hadad-Rimmon don-
-nait son nom à la ville qui fut plus tard Maximianapolis⁽¹⁾ et 777 était

Eloua (777), le plus ancien des dieux et leur premier auteur, est tué à la chasse par
une bête féroce et son fils le Ciel (777) succède immédiatement à son pouvoir
(Sanhoniath. p. 24, ed. Orelli), ce qui peut donner à penser qu'il n'a pas été étranger
à la première lutte. Cronos (777), fils du Ciel, déclare à son tour la guerre à son père
(p. 26), qu'il défait (p. 28) et finit par mutiler (p. 34). Le sang du Ciel teint les fontaines
et les fleuves. Pendant la durée de la lutte, Cronos a tué son fils Sadid (777) et
une de ses filles (p. 30), qui paraît être la Perséphone (777) dont il a été question
un peu plus haut (p. 26). Postérieurement à la mutilation du Ciel, il immole, comme
nous venons de le voir, son fils unique (777).

de théogonie grecque, telle qu'elle a été pour la première fois exposée dans son en-
-semble par Hésiode, nous offre une succession de luttes tout à fait analogue. Cronos
mutille son père Uranus; il est à son tour vaincu et détrôné par son fils Zeus, après
avoir dévoré ses premiers enfants; enfin le jeune Dionysus Zagreus, fils de Zeus,
fait victime des embûches des Titans et de la jalousie de son père. Le parallélisme
est frappant et doit être mis en lumière, sans préjuger l'obscur et encore presque
insoluble question de savoir si les Hellènes ont emprunté directement ces mythes aux
Phéniciens ou s'ils sont parvenus aux deux peuples par des courants différents
sortis d'une source primitive commune.

(1) 777 est aussi le nom d'un certain nombre de localités de la Palestine et de la
Syrie. Cependant je ne crois pas que 777-777 soit un nom composé comme
777-777, 777-777, 777-777. Ce sont, au contraire, les localités de
Rimmon qui ont dû sans doute leur appellation au dieu 777, dont il est encore
question dans d'autres endroits de la Bible (II Reg. V, 18) et d'après lequel un
roi de Damas est nommé 777 (I Reg. XV, 18).

777 signifie «grenade». Dans la version du mythe d'Atys adoptée par Arnobe
(Adv. gent. V, 6) c'est un grenadier qui naît du sang d'Agdistis mutilé et dont le
fruit mangé par Nana, fille du fleuve Sangarius, la rend enceinte d'Atys. Des
femmes athéniennes dans les Thesmophories s'abstenaient du fruit de la grenade,

bien positivement un dieu de la Syrie, dont Macrobe (Satur. I, 23) parle en ces termes: Deo, quem tumulum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt. Ejus nominis interpretatio significat oculus. Hunc ergo et potentissimum honorant deum, sed subpingunt eidem deam nomine Adargatin; omnemque potestatem cum charum rerum his duobus adtribuunt.⁽¹⁾ Il résulte du témoignage du prophète Zacharie qu'on assimilait Hadad

parce que l'arbre qui le produisait était censé né du sang de Dionysus Zagreus répandu à terre (Ann. Alex. Protrept. II, p. 16, ed. Potter). On sait le rôle considérable que le même fruit jouait dans le mythe de Déméter et de Coré. Dans la célèbre peinture de la Casa dei capiteggi colorati à Pompéi (Archaeologische Zeitung, t. II, pl. V, n° 2; Raoul Rochette, Choix de peintures de Pompéi, pl. VII) on voit, à côté du groupe de Vénus tenant Adonis mourant dans ses bras, des pommes de grenade déposées sur un autel devant une statue de Priape.

1) L'existence d'un dieu principalement syrien du nom de 𐤀𐤁𐤁𐤀 n'est pas douteuse en présence des témoignages de Macrobe, de Sanchoniathon (p. 34, ed. Orelli) et aussi de Pline: Adadusaphros, ejusdem oculus, ac digitus dei: et hic colitur a Syris (Hist. nat. XXXVII, 71).

D'un autre côté, il n'est pas moins certain qu'il y avait un dieu chaldéo-assyrien du nom de Adar, 𐤀𐤁𐤁𐤀 ou 𐤀𐤁𐤁𐤀, qui est le 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 (prétendu Ninip) des textes cunéiformes (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 106-116), et avec la qualification de malik, « roi », de 𐤀𐤁𐤁𐤀 𐤀𐤁𐤁𐤀 de la Bible (II Reg. XVII, 31).

La ressemblance de forme du 𐤀 et du 𐤁 a produit entre les noms de ces deux divinités, sous le plume des copistes, des confusions presque ingratifiables.

Le passage de Macrobe paraît établir bien nettement que 𐤀𐤁𐤁𐤀, étant l'épouse de la déesse 𐤀𐤁𐤁𐤀 𐤀𐤁𐤁𐤀, devait être le dieu qu'on adorait avec elle à Héliopolis ou Baambyce. En effet le nom du dynaste de cette ville, vassal des Séleucides vers le IV^e siècle avant l'ère chrétienne, dont nous possédons des médailles (Waddington, Mélanges de numismatique, t. I, p. 90-94, pl. VII, n° 1 et 2), paraît dans les légendes monétaires devoir se lire

à Adonis et que ce nom qui signifie « l'unique » doit être entendu comme synonyme exact de 𐤀𐤃𐤍, c'est à dire dans le sens de *μονοθεϊς*. Le nom et l'acception

𐤀𐤃𐤍-𐤁𐤁𐤅 plutôt que 𐤀𐤃𐤍-𐤁𐤁𐤅. Mais dans la version syriaque de l'Apologie de S^t Méthon (*Spicilogeum Solesmense*, t. II, p. XLIII et XLIV; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér.* t. XXIII, 2^e part. p. 324 et 325) nous voyons le dieu principal de Mabug ou Hiérapolis appelé 𐤀𐤃𐤍, ce qui se rattache à la forme 𐤀𐤃𐤍, puis quelques lignes plus loin 𐤀𐤃𐤍 (qui rappelle le nom de l'idole mys. l'épouse du sanctuaire, *Συμψύον*, dans Lucien: *De Dea Syr.* 33) est dite fille de 𐤀𐤃𐤍, ce qui ramène à 𐤀𐤃𐤍.

Nicolas de Damas, qui avait dû consulter les chroniques locales, dit en parlant des rois de la ville dont il était originaire (fragm. 31, ed. C. Müller): Τὸν ἑχθρὸν ἡμῶν, Ἀδάδος ὄνομα, πλείων ἰσχύος Δαμασκού τε καὶ ἢ τῆς ἄλλης Συρίας, ἔξω Ποντίων, ἐβασίλευσε. Πολεμὸν δὲ ἐξενόηκας πρὸς Δαυίδην βασιλέα τῆς Ἰουδαίας κ. λ. κ. Τελωθέντος δ' αὖτις οἱ ἀπόγονοι ἐπὶ δευτέρῳ ἐβασίλευον, ἐκάστος παρὰ τοῦ πατρὸς ἄμα ἢ ἰσχυρῇ καὶ ἰσχύει ὡς ἐδεχόμενοι, ὥσπερ οἱ Πηλεΐδαι ἐν Αἰγύπτῳ. Et ici la version syriaque de l'Apologie de S^t Méthon est d'accord avec lui, puisqu'elle appelle 𐤀𐤃𐤍 le roi de Damas contemporain d'Achab d'Israël (*Spicil. Solesm.* t. II, p. XLIII; Renan, *mém. cit.* p. 324). Cependant pour ce qui est du premier Ἀδάδος de Nicolas de Damas, l'adversaire de David, nous avons deux versions de son nom dans la Bible, dans le livre de Samuel 𐤀𐤃𐤍-𐤁𐤁𐤅 (II Sam. VIII, 3 et suiv.) et dans les Chroniques 𐤀𐤃𐤍-𐤁𐤁𐤅 (I Chron. XIX, 16 et 19). Quant à l'ennemi d'Achab, que Nicolas de Damas appelle aussi Ἀδάδος, le texte hébreu de la Bible écrit son nom 𐤁𐤁𐤅-𐤀𐤃𐤍 (I Reg. XX; II Reg. VI, 24; VIII, 7), aussi bien que celui de l'adversaire de Baasa (I Reg. XV, 20; II Chron. XVI, 2) et du fils de Hazail (II Reg. XIII; cf. Amos, I, 4; Jerem. XLIX, 27). Mais à 𐤀𐤃𐤍-𐤁𐤁𐤅 les Septante substituent vis-à-vis Ἀδάδος, et les inscriptions assyriennes leur donnent raison, du moins en ce qui se rapporte à l'adversaire d'Achab, puisque sur les monuments du roi minivite *Salmanassar IV* il est toujours appelé 𐤀𐤃𐤍-𐤁𐤁𐤅 *Bin-idri* (voy. Oppert, *Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie*, p. 111).

Dans mon *Essai de commentaire des fragments cossins goniennes de Bérose* (p. 108),

que nous lui reconnaissons n'étaient pas, du reste, étrangers à la Phénicie elle-même. Dans phrases avant celle qui raconte comment Cronos (𐤊𐤍𐤏) immola son fils porcyris, le grand morceau de la théogonie de Byblôs dans les fragments de Sanchoniathon parle du Ἄδωδος βασίλειος Ἰεῶν, qui, uni à Ἀσάρελ ἡ πορύρις (עשתרת כברת), règne conjointement avec Zeus Διπαρῶς (בעל תמר) sur la Phénicie, du consentement de Cronos (p. 34, ad. Orelli). L'auteur parle ensuite de la tête de vache comme insigne de la royauté d'Asarté, puis vient immédiatement après le récit du sacrifice de son propre fils fait par El. Tout ceci semble avoir une connexion étroite et constituer l'enchaînement d'une même fable. On est donc en droit de rapprocher ce Hadad roi des dieux du consentement de Cronos, du fils unique selon que Cronos immole revêtu des ornements royaux dans le récit du Περὶ Ἰουδαίων de Philon de Byblôs, et de voir dans l'un et l'autre cas le jeune dieu solaire, identique à Adonis, appelé dans une des versions 𐤇𐤃𐤃 et dans l'autre 𐤇𐤃, deux noms ayant le même sens, pouvant s'employer indifféremment et ayant trait au caractère de porcyris du personnage qui les reçoit.

De proche en proche je me suis laissé entraîner assez loin de

j'ai été trop loin en préférant surtout le 𐤇𐤃𐤃. Après un examen nouveau de la question, je crois aujourd'hui qu'il faut, d'après Macrobe et Sanchoniathon, maintenir 𐤇𐤃𐤃 quand il s'agit du dieu de Bambyce et de 𐤇𐤃𐤃-𐤇𐤃𐤃, de même que, d'après Nicolas de Damas, il faut appeler 𐤇𐤃𐤃-𐤇𐤃𐤃 l'adversaire de David, mais qu'en revanche il faut substituer 𐤇𐤃𐤃-𐤇𐤃𐤃 à 𐤇𐤃𐤃-𐤇𐤃𐤃, en se conformant à l'autorité des textes canéiformes. Au reste, comme l'a déjà remarqué sir Henry Rawlinson (dans le tome 1^{er} de l'Hérodote anglais de son frère, 2^e édition, p. 498), l'orthographe de ces textes, en commençant le nom du roi de Damas par 𐤇𐤃𐤃-𐤇𐤃𐤃 Bin, qui est un nom divin bien connu en Assyrie et à Babylone, avec le déterminatif de « dieu, » 𐤇𐤃𐤃, semblerait prouver que ce ne serait pas 𐤇𐤃𐤃 mais 𐤇𐤃 qui serait le nom divin entrant en composition dans ce nom propre viril. Il ne faudrait donc pas traduire comme on l'a fait jusqu'à présent 𐤇𐤃𐤃-𐤇𐤃𐤃 par filius Adar (ou filius Adad), mais par Bin honoravit, decoravit. Et ceci est philologiquement beaucoup plus régulier que le sens jusqu'à présent admis, car un Araméen qui aurait reçu le nom de « fils de Adar »

mon sujet, que nous commençons à perdre de vue. Il faut y revenir et d'abord terminer en quelques mots ce qui se rapporte à ces déesses qui reçoivent le nom de « Mères », et pourtant dans la légende mythologique ordinaire sont nourrices sans être réellement mères, auxquelles on n'attribue aucune maternité propre, mais par qui on fait élever de jeunes dieux donnés comme nés d'autres femmes, lesquels jouant ensuite un grand rôle dans les mythes qui se rapportent à ces déesses et en général, une fois arrivés à l'adolescence, devenant leurs amants, comme Atys celui de Lybète et Adonis celui d'Aphrodite-Astarté. J'ai dit tout à l'heure que c'était là une manière d'exprimer le rôle, réduct à fournir à l'enfant la demeure et la nourriture pendant la gestation, qu'on attribuait au principe féminin dans l'œuvre de la génération, réservant toute la force productive au principe mâle et actif. Ce qui achève de le prouver, c'est que si l'on va jusqu'au fond des mythes les dées ποροποιου que la tradition épique caractérise avec le plus de précision comme ne remplissant pas l'office de la maternité mais celui de nourrices se trouvent être de véritables mères ⁽¹⁾. Il n'est plus question des Nymphes d'ordre inférieur par

ou « fils de Hadad » se serait appelé 777-72 ou 777-72 et non 72 777, puisque le mot 72 est inusité en araméen et toujours remplacé par 72.

(1) C'est à cela que me paraît faire allusion un curieux passage du Grand Etymologique, où Selden a déjà reconnu qu'il s'agissait d'un titre divin purement transcrit en grec du sémitique □𐤀: Ἰμψία, ἢ Πορὸς καὶ ἢ μύλη ἀτὰ Ποροποιου καὶ ἢ Πῆα δέγελος καὶ Ἀμψας καὶ Ἀμψία. Héychius dit aussi, sans doute d'après la même source: Ἀμψία, μύλη, Πορὸς. La Rhéa nommée Ἀμψας, dans le passage du Grand Etymologique, n'est pas la Lybète phrygienne, comme on l'a cru jusqu'ici. C'est la déesse phénicienne que les fragments du Sanchoniathon de Philon de Byblos appellent du nom grec de Πῆα et dont nous de Dioné (p. 30, ed. Orelli), laquelle est assimilée plus loin à Βεαδῆς (p. 38). En effet le couple de ces déesses est invoqué en tête d'une inscription de Carthage que vient de publier M. Euting (Papiri Steine, vol. XXII n° 2151):

qui les récits poétiques faisaient mettre au monde les enfants divins nourris par ces grandes déesses. En contradiction avec toutes les variantes de la tradition publique, l'hymne des Grands Mystères de Phrygie, dont l'auteur des *Πρόσο-ποιήματα* (V, 9; p. 118, ed. Miller; p. 168, ed. Schneidewin) nous a conservé un fragment si précieux, donne formellement Atys comme né de Cybèle:

Εἴ' ἡ Κόρου γένος, εἴ' ἡ Διὸς παῖσος,
Εἴ' ἡ Πέας μεγάλης,
Χαῖρε, το καλὸν εἰς ἀκρίβεια Πέας,
ἡ ἄρ'.....

Dans les récits de Phérécyde, qu'on nous dit s'être inspiré directement des doctrines phéniciennes, c'était Idmon qui tenait la place d'Adonis (voy. *Moury Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 285) et qui comme lui était tué par un sanglier (*Apollodor. I, 9, 23; Apollon. Rhod. Argonaut. II, v. 819 et suiv.*); or le philosophe de Syros le disait formellement né d'Apollon, le dieu solaire plus viril qui dans quelques récits envoie le sanglier contre Adonis, et d'Astéria, c'est à dire d'Astarté (*Schol. ad Apollon. Rhod. I, v. 139*). Les deux exemples nous laissent entrevoir de plus que la substitution du rôle de nourrice à celui de mère pour Cybèle ou pour Aphrodite est un voile qui couvre aux yeux du vulgaire la donnée mystique de l'inceste divin, du dieu mari de la mère, si importante dans les conceptions religieuses de l'Asie comme de l'Égypte, qui est au fond des deux mythes d'Atys et d'Adonis. Je reviendrai, du reste, un peu plus loin sur ce point de vue qu'en ce moment je ne puis qu'indiquer.

Toute cette longue digression avait pour but de montrer que

לרבת לאמא ולרבת לבעלה

« À la dame Amma et à la dame Baalath. »

La déesse phénicienne *𐤀𐤏𐤍𐤏* est une mère chthonienne, comme le prouve l'imitation qu'on en a faite à Rhéa et le fils que lui attribuent les fragments de Sanchoniathon (p. 36), *𐤌𐤕𐤍𐤏* (𐤍𐤕𐤍𐤏), expliqué par *Osvalos* et par *Πρόκλος*. Quand elle forme couple avec *𐤍𐤕𐤍𐤏*, comme dans l'inscription que je viens de citer, nous avons l'opposition de la déesse chthonienne et de la déesse céleste que je signalerai plus loin dans le couple de *𐤍𐤕𐤍𐤏* et de *𐤍𐤕𐤍𐤏*.

car un tel nom anime le dieu fils, le dieu naissant, quelque soit la génération théogonique dans laquelle on le fasse se produire, au 𐤀𐤍𐤍𐤀 primordial, au *Thôwa-yôros* ou *Moroyssrs*, qui à l'origine des choses a été la première manifestation de la puissance divine active se dégageant du chaos.

Mais cet exemple ne me paraît pas suffisant pour ruiner les arguments qui m'ont induit à penser que c'est le nom de 𐤀𐤍𐤍𐤀 que les Phéniciens appliquaient d'ordinaire à la figure divine pareille à l'Harpocrate égyptien. Cette figure est en effet trop multipliée sur leurs monuments pour qu'on puisse douter qu'elle avait dû devenir le type plastique d'un personnage appartenant réellement à leur panthéon national. Sans doute à une certaine époque, qui remonte même assez haut, le culte des divinités égyptiennes devint une véritable mode en Phénicie, mais il est à remarquer que l'on n'y adopta que les dieux du cycle d'Osiris et cela par suite d'une assimilation syncretique des mythes osiriens aux mythes nationaux. Rien n'est mieux connu et mieux prouvé que l'identification établie dans le culte de Byblos entre Osiris et Adonis. En outre, le 𐤀𐤍𐤍𐤀 de notre inscription, dont le nom paraît avoir été le nom égyptien le plus anciennement admis dans la religion phénicienne, se confond, en sa qualité de dieu ophiomorphe (arabe *ساح*, "serpent") avec 𐤀𐤍𐤍𐤀 et Cadmus (*Movers, Die Phoenizier*, t. I, p. 499-538). Il est probable qu'on identifiait de même 𐤀𐤍𐤍𐤀 et *H'ar-se-xoud* et que la figure de l'enfant sur le lotus pouvait recevoir également les deux noms, mais que le second n'était usité que de ceux qui embrassaient la forme purement égyptienne du culte.

On remarquera, du reste, que la forme 𐤀𐤍𐤍𐤀 confirme ce que j'ai dit plus haut de l'impossibilité de rapprocher le dieu 𐤀𐤍, d'origine babylonienne, de l'Horus égyptien, dont le nom se transcrivait 𐤀𐤍, à cause de la force de l'aspiration initiale. Nous le retrouvons, du reste, écrit de même, 𐤀𐤍, comme nom propre viril, dans la deuxième citienne (*Gesenius, Monumenta phoenicia*, pl. XI, n° 9; *Schroeder, Die phoenizische Sprache*, pl. IV, n° 3) qui contient l'épithète d'un homme appartenant à une famille également vouée au culte des dieux égyptiens :

אנן עבדאסר בן עבדסם בן חר

אסר est le serviteur de la déesse Saosn dont parle Plutarque (*De Is.*

De ce caractère mystérieux de la naissance du dieu fils résultent deux faits presque constants. Dans la légende poétique cette naissance mystérieuse est voilée de manière à ne laisser discerner qu'à ceux qui savent aller au fond des choses et qui connaissent les doctrines essentielles de la philosophie religieuse, à ceux que les Grecs appelaient οἱ ἐκκρύβοις ἢ τοῖς ἱεροῖς (Pausan. VIII, 31, 2), que la déesse associée comme épouse au dieu adolescent est sa mère, et que le dieu jaloux sous les coups duquel il succombe pour ressusciter est son père. On le fait naître de quelque Nymphe qui reproduit dans un ordre inférieur de personifications les traits essentiels de la grande déesse mère, et à celle-ci on ne donne extérieurement qu'un rôle de nourrice et d'éducatrice. En même temps, dans tout temple où l'on adore un couple divin séparant en deux personnes les propriétés de l'androgyné fondamental, le couple d'un ἄνδρ et d'une γυνή conjugalement unis, leur union étant nécessairement féconde, il n'est pas besoin que le mythe du temple parle formellement de la naissance d'un dieu fils pour que la déesse mère soit représentée comme πορροτρόφος. Parmi les images variées que renferme le temple autour du simulacre principal et dont les dévots emportent des réductions pour les placer dans leurs maisons (en Cypro ces réductions, qui commencent à remplir nos musées, étaient de terre-cuite ou de pierre calcaire), images qui pour la plupart représentent la divinité principale du temple sous les différents aspects de sa nature, il en est toujours qui, pour exprimer la maternité essentielle de la déesse, la montrent portant dans ses bras et nourrissant un enfant divin dont le nom le plus souvent n'est pas prononcé et qui n'a point part aux invocations.


Vous vous demandez peut-être, cher Monsieur, quel rapport ces remarques plus ou moins justes peuvent avoir avec le culte autochtone de la Kaabah. Elles semblent en effet au premier abord y être absolument étrangères. Mais reportons-nous au récit que fait Agrezi (p. III)

at Oir. 15): Ἀὐτῇ δὲ οἱ μὲν Ἀλάβιν, οἱ δὲ Λάωιν, οἱ δὲ Νεμάρων ὄνομα εἶναι φασί, ὅπερ ἐν Ἑλλήσιν Ἀγραιῶν προσέποιεν. Son nom semble avoir été en rapport avec les chevaux sacrés dont il est question dans la Bible (II. XXIII, 11).

de l'entrée de Mahomet vainqueur dans la Kâabah. En entrant, nous dit-il, le Prophète brisa de sa main la grande colombe de bois et fit détruire la statue d'Abraham tenant les flèches du sort, s'indignant qu'on eût donné cet emblème idolâtrique au patriarche. Tourant ensuite ses regards vers les peintures couvrant les murailles et les piliers qui soutenaient le plafond, il y remarqua des figures d'anges et une image (صورة) de Marie (مريم) tenant son fils Jésus (عيسى); "celle-ci était sur un des piliers les plus voisins de la porte. Il la couvrit de ses deux mains et donna l'ordre d'effacer toutes les peintures excepté celle sur laquelle il avait placé ses mains. L'image peinte de Marie et de Jésus fut donc conservée jusqu'à l'incendie de la Kâabah sous Ibn-Zobayr dans la seconde moitié du premier siècle de l'Hégire (voy. Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 221; Noël Desvorgers, Vie de Mahomet, p. 132; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 198; Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Mekka, p. 105).

Peut-on admettre que c'était réellement une image de la Vierge Marie avec l'enfant Jésus qui était peinte sur un des piliers de la Kâabah? J'ai de la peine à le croire, car c'eût été bien peu en rapport avec tout ce que nous avons pu discerner du culte du fameux temple central des Arabes et avec la haine du christianisme qui s'était manifestée à la Mecque lors de l'expédition d'Abraha, qu'avait suivie de peu la réédification de la Kâabah et l'expulsion des peintures, sans doute copiées sur d'autres peintures existant antérieurement, que Mahomet fit effacer. Remarquons que nous avons précisément dans le même récit les deux exemples les plus frappants de la transformation que Mahomet faisait systématiquement subir aux anciens personnages mythologiques en les affublant de noms bibliques et en cherchant à donner le change sur leur véritable nature: le nom d'Abraham donné par le Prophète à la statue que d'autres témoignages nous ont appris formellement avoir été celle de Hôbal, et celui de l'ange Gabriel appliqué à une fresque où j'ai essayé d'illustrer qu'était en réalité représentée la déesse ailée portant la « pierre noire » tombée du ciel. N'avons-nous pas encore ici un troisième exemple de métamorphoses du même genre?

Le seul fait positif qui me paraisse ressortir du récit précieusement d'Ibn-Zaynî est que sur un des piliers de la Kâabah se trouvait peinte une figure

de femme tenant un enfant dans ses bras, qui devait offrir une certaine ressemblance avec les Vierges byzantines et qu'il plut à Mahomet de désigner comme représentant en effet Marie avec Jésus, de même qu'il faisait une image d'Abraham de celle de Hobal. Peut-être même cette interprétation avait-elle été donnée avant lui par les hanéfes, qui avaient aussi intérêt à dénaturer le sens des représentations idolâtriques en les expliquant par des sujets qui n'auraient rien de contraire à la « religion d'Abraham », se rendant ainsi possible à eux-mêmes de rester attachés au culte de la Kaabah tout en repoussant l'idolâtrie, qu'ils prétendaient être une corruption postérieure. Quoi qu'il en soit, cette explication, qu'elle vienne des hanéfes ou de Mahomet lui-même, n'est pas admissible en bonne critique. L'image dont parle l'Arabi devait nécessairement, comme toutes les autres figures peintes sur les murailles de la Kaabah, être en rapport avec le culte réel du temple et avec les mythes dont il était l'expression. C'était, suivant toutes les vraisemblances, ou une divinité synthronée ou une des formes de la divinité principale. Je crois avoir établi que cette divinité principale était une déesse de la planète Vénus, personnifiée dans la « pierre noire » et associée au dieu araméen Hobal. Des observations qui précèdent, et qui semblaient d'abord nous emporter bien loin de notre sujet, ont montré combien il était naturel et même probable qu'elle fût dans une de ses images représentée comme *Horpoleskos*, à la façon de toutes les autres déesses de la même famille, bien que dans les indications que nous avons pu glaner sur la religion antéislamique de la Kaabah nous n'ayons jusqu'à présent rien entrevu qui se rapportât à un dieu fils issu du couple de *اللات* et de *Jas* et le transformant en triade à la manière égyptienne. Aussi, guidé par la comparaison des autres cultes euphratico-syriens, au groupe desquels appartenait sûrement celui de la Kaabah, je vous propose avec une certaine confiance ma nouvelle interprétation de la soi-disant figure de Marie et de Jésus peinte sur les murs du sanctuaire de la Mecque. Si pour Mahomet et ses contemporains elle rappelait surtout les Vierges byzantines, seul point de comparaison qu'ils eussent pu voir, pour nous elle est à rapprocher des représentations d'Aphrodite.  *Je* *tenais* dans ses bras Adonis. Or qu'on découvre en Cypro.

de caractère de paganisme sidéral du vieux culte antéislamique de la Kaabah est encore très clairement marqué dans toutes les cérémonies du Hadj, que Mahomet a conservées intactes, comme la vénération de la pierre noire. Une des particularités les plus significatives à ce point de vue est le rôle qu'y joue le nombre planétaire des sept. M. Dozy (*Die Israeliten, zu Mekka*, p. 133) a déjà remarqué ce fait, bien qu'il donne des différents rites du pèlerinage, d'après son système des Siméonites, une explication que je ne crois point admissible, puisqu'il y cherche une sorte de drame commémoratif, représentant les scènes principales de l'entrée des Israélites dans le pays de Chanaan. « On répète, dit-il, sept fois la tournée autour du temple⁽¹⁾; on court sept fois entre les deux collines (de Safa et de Marwah); dans les lithologies, le premier jour on jette 7 pierres, le second, le troisième et le quatrième 21 (3x7), ce qui fait en tout 70; la fête elle-même a lieu dans le septième mois⁽²⁾ et commence le 7^e jour de ce mois. » J'ajoute qu'elle dure sept jours, du 7 au 13, ce que M. Dozy croit une innovation de date postérieure, son système réclamant que la fête se soit primitivement terminée le 10, tandis qu'en réalité je ne vois aucune raison pour qu'on ne fasse pas remonter cet usage aussi haut que les autres.

(1) Sur le caractère astronomique des sept tournées ou *tawâf* autour de la Kaabah, imitant le mouvement des corps célestes, voy. Sprenger, *Life of Mahammad*, p. 6.

On faisait, du reste, des tournées analogues autour de la plupart des temples de l'Arabie (Cassin de Perceval, *Histoire des Arabes*, t. I, p. 270; Meis, *Life of Mahomet*, t. I, p. CCXCII).

(2) Non de l'année arabe actuelle, telle qu'elle a été réglée par Mahomet, mais de l'année antique, telle que l'ont restituée les recherches de M. Sprenger: *Ueber den Kalender der Araber vor Mohammed*, dans le tome XIII de la *Zeitschr. des deutsch. morgenl. Gesellsch.*

Je ne serai pas, du reste, aussi hardi que le savant professeur de Deyde. Je ne prétends pas donner la clef de la signification originaires de toutes les cérémonies du Hadj, de leur ordonnance et du lien qu'on avait établi entre les cultes des différentes localités que visitent encore les pèlerins. C'est là un genre de sujet extrêmement difficile et même on peut dire impossible à éclaircir complètement en l'absence de renseignements positifs. Je me suis pendant quelques années occupé d'une manière spéciale des Eleusines, j'ai même consacré deux gros volumes à cette étude, et je ne l'ai jamais complètement abandonnée; je compte bien y revenir encore pour compléter les recherches dont j'ai laissé la publication interrompue. Je sais donc autant que personne combien sur cette question si capitale pour la connaissance des religions grecques il reste et il restera toujours d'obscurités, combien de lacunes la science est condamnée à laisser subsister sans espoir de jamais les combler d'une manière suffisante, combien de rites enfin sur le détail matériel desquels nous sommes sûrement fixés sont inexplicables et inexplicables, et ne semblent se rattacher par aucune liaison naturelle à l'intention essentielle de la fête. Et pourtant les indications littéraires et épigraphiques abondent sur la célébration des mystères d'Eleusis, au moins sur toute la partie extérieure et publique. Cet exemple m'a rendu prudent, et l'explication que nous ne parvenons pas à donner de toutes les parties de la fête grecque me paraît impossible à tenter pour la fête arabe, dont les rites n'ont été, il est vrai, que très légèrement modifiés à l'établissement de l'islamisme, mais sont tous interprétés par le Prophète en vertu d'un système à lui propre et dans un sens absolument opposé aux idées qui les avaient fait instituer.

Je me bornerai donc à jeter un coup d'œil sur les renseignements bien peu nombreux que nous fournissent les auteurs arabes sur le passé antéislamique des lieux qui sont restés les principales stations de pèlerinage dans les alentours de la Mecque, sur les idoles qui s'y élevaient et sur les quelques données relatives à leurs consécration primitives que l'on peut entrevoir sous le voile des traditions musulmanes. Il a dû en être de ces lieux comme des différents sanctuaires qui s'échelonnaient sur la Voie Sacrée Eleusinienne; chacun d'eux à l'origine a eu une existence distincte et un culte isolément

complet. Mais quand plus tard le hadj s'est organisé, à une date relativement récente, ils ont été rattachés et subordonnés au sanctuaire principal et englobés pour ainsi dire dans un même ensemble religieux qui embrassait tout le symbolisme de la qibla. C'est le lien de cet ensemble qui nous échappe pour la plus grande partie et que je crois plus sage, au moins pour le moment de ne pas chercher à pénétrer. Mais ce que nous parviendrons à discerner des idoles de chacun de ces lieux, prises séparément, et des mythes qui s'y rattachaient, nous montrera toujours, comme nous l'avons vu à la Kaabah même, des applications d'un polythéisme avant tout astrolâtrique et sidéral, se rattachant à la famille des religions pagannes du bassin de l'Euphrate et de la Syrie, sans aucune trace d'idée monothéiste, sans aucun lien avec l'adoration plus épurée d'Allah. Si celle-ci, comme je le crois incontestable, existait dans une grande partie de l'Arabie, c'est ailleurs qu'à la Mecque qu'il faut la chercher.

De tous les cultes rattachés comme je viens de le dire à la Kaabah par le lien des cérémonies du hadj, celui sur lequel nous possédons le plus de renseignements va nous présenter encore la même déesse que dans le temple central, mais envisagée sous un autre point de vue de sa nature. Je veux parler de celui qui s'attachait dans la Mecque même, et tout après de la Kaabah, aux deux éminences de Safa et de Marwah, entre lesquelles les pèlerins doivent encore courir sept fois, aller et retour. Sur ces deux éminences sacrées s'élevaient deux idoles qu'on appelait *أساف* et *نابل* ou *نابلي* (Boeckh, *Spec. hist. Arab.* p. 100 et 132; *Ullander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 492; *Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber*, p. 58 et suiv.). C'étaient deux pierres dressées de l'espèce de celles qu'on appelait *نابل*, comme toutes les pierres du même genre elles étaient adorées en tant que simulacres divins⁽¹⁾, et en même temps on sacrifiait

(1) la pierre divine est ordinairement isolée; ce n'est que très rarement que nous rencontrons, comme ici, un couple de ces pierres placées l'une près de l'autre. Il faut cependant citer les pierres dites divines, *lapides qui divi dicuntur*, de Diodorée de Syrie (*Champrod. Heliogabalus*), et les deux pierres sous-marines de Tyr, appelées *πέντες ἀνθρώπων*, dont parle Strabon (*Dionys. XL, v. 467-476*) et que retracent à plusieurs reprises les monnaies impériales de

sur elles des victimes (Yaqout, dans Krael, p. 59 et 84; Fresnel, Journal asiatique, août 1838, p. 203 et suiv.), et même l'histoire d'Abd. el-Mottakib (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 267-269) semble indiquer que les victimes étaient quelquefois humaines. L'usage de ces horribles sacrifices est, du reste, formellement indiqué par Porphyre comme pratiqué sur la pierre sacrée de Daumat-el-Djandol (De abst. carn. II, 56), et l'on trouve dans toute l'Arabie, spécialement à la Mecque, des usages religieux analogues aux cérémonies emblématiques par lesquelles on remplaça dans toutes les parties du monde antique, grâce à l'adoucissement des mœurs, les immolations humaines des âges primitifs, qui restèrent si tard en usage sur la plus effroyable échelle en Phénicie et à Carthage⁽¹⁾. Mahomet

cette ville, quelquefois avec leur nom ΠΕΤΡΕ ΑΜΒΡΟCΙΕ (Eckhel, Doctr. num. vet. t. III, p. 389-391). Ce sont évidemment les deux stèles élevées d'après Sancho-niathon (p. 18, ed. Orelli) au Feu et au Vent par Ouswas, Ὀὐσῶς, personnage qui a tout à fait un caractère local à Tyx (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 127): Δένδρον δὲ λαβόμενον ἐν Οὐσῶν καὶ ἀποδιδόνοντα, πρῶτον τοῦτον καὶ τὰ δάλλαν ἐμβόην, ἀνισπῶσαι δὲ δύο στήλας πυρίη καὶ πνεύματι, καὶ προσκυνῶσαι, ἅμα δὲ σπένδειν αὐταὶ ἐξ ὧν ἔγχευε ὕψιστον.

J'aurai l'occasion de parler plus loin de quelques groupes encore plus nombreux de pierres sacrées.

(1) Je fais ici allusion à l'usage de se raser toute la chevelure pour la sacrifier à la divinité, qui se pratiquait dans la visite à la Kaaba (Ibn-Hicham, t. I, p. 10 de l'édition de Wüstenfeld) et avait aussi sa place dans les rites en l'honneur de Monât (Krael, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 33). J'ai en effet étudié cette coutume dans le monde classique (Monographie de la Voie Sacrée Élysirienne, t. I, p. 291-294) et j'ai montré qu'elle y avait partout le caractère d'une cérémonie symbolique remplaçant les anciens sacrifices humains (sur les autres cérémonies ayant le même but, voy. Ch. Lenormant, Nouv. ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 267 et suiv.; Nouvelle galerie mythologique, p. 42 et 43; De Witte, Ann. de l'Inst. arch. t. XIX, p. 425). On sacrifiait une partie de l'individu pour racheter l'homme tout entier et la

fit disparaître les deux pierres de Isâf et de Hâilah, et attribua l'établissement de leur culte divin aux innovations de Amr gâh de Dohay, dont il faisait systématiquement

rie.

C'est pour cela que le sacrifice de la chevelure constituait une partie importante des cérémonies de l'expiation après un meurtre. de tous des cérémonies expiatoires de ce genre est clairement précisé par ce qui se faisait à la fête de l'Artemis Brauronia dans l'Attique, fête instituée à l'occasion de l'absolution d'Oreste par l'Aréopage; un homme se présentait son col nu au tranchant d'un glaive, et on le frappait, non-seulement de manière à ce qu'il sentit le froid du fer, mais même à ce qu'il coulait quelques gouttes de sang (Euripid. *Iphig. in Taur.* v. 1430 et suiv.). Dans les traditions de Mégaloполиς on racontait qu'Oreste n'avait été délivré de la poursuite des Furies qui voulaient le tuer qu'après s'être dévoré un doigt dans son délire, et qu'il avait alors complété le rachat de sa vie en sacrifiant sa chevelure (Pausan. VIII, 34, 1 et 2). Les habitants de Comana dans la Cappadoce donnaient leur pays comme le théâtre de la même expiation (Strab. XII, p. 535). Un vase peint du Musée Britannique (Ottf. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 332; Fenebach, *Kunstblatt*, 1844, n° 86, p. 358; *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, pl. X) représente Oreste réfugié sur l'omphalos de Delphes, derrière lui Apollon tient les ciseaux avec lesquels il va couper ses cheveux pour le purifier (voy. le commentaire de M. De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XIX, p. 430 et suiv.).

On offrait la chevelure coupée à Hygie (Pausan. II, 18, 6) et à d'autres divinités pour obtenir la guérison des malades (Censorin. *De die natali*, 1) et racheter leur vie. L'offrande des chevelures aux dieux Mânes sur les tombeaux (Homer. *Iliad.* Ψ, v. 46 et 135; *Alphen.* XV, p. 675; Plutarch. *Quaest. rom.* 14; Bekker, *Anecd. graec.* t. II, p. 300; cf. Pausan. I, 43, 4; Stat. *Thebaid.* II, v. 255) remplaçait les immolations de victimes humaines (Fest. v° *Humanum sacrificium*) que l'Iliade (Ψ, v. 175) nous montre en pleine vigueur dans la même circonstance aux temps héroïques.

Il est fréquemment question de la consécration de la chevelure des jeunes gens aux divinités des fleuves, et j'en ai réuni tous les exemples dans ma *Monographie de la Voie Sacrée Rhénane*. Mais j'ai montré en même temps que c'est à titre de divinités infernales que les dieux-fleuves reçoivent une semblable offrande, et que pour eux encore elle

l'introducteur de toutes les pratiques idolâtriques à la Mèquie. des écrivains musulmans l'affirment après lui (Aboufella, Hist. antéislam. p. 136 de la traduction de Fleischer; Schabrestāng, p. 133 de l'édition de Cureton; t. II, p. 335 de la traduction de E. Haerbrücker), mais Niander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 194) a fait ressortir les indices qui prouvent l'existence bien antérieure de ces divinités.

a succédé aux sacrifices sanglants que l'on offrait d'abord à ces dieux, sacrifices que représentaient à Rome, au temps de la grande civilisation, les mannequins d'osier appelés Argiens et jetés du haut du pont Milvius dans le Tibre à la place des captifs que l'on y précipitait plus anciennement (Dionys. Halicarn. I, 38; Isidore, I, 31; Macrob. Saturn. I, 7; Fort. v. Argens et Sepagmaris).

Chez les Grecs les cheveux coupés aux jeunes gens lorsqu'ils arrivaient à la puberté (Diphil. ap. Athen. VI, p. 225; Petron. 29; Pollux, II, 3, 33 et suiv.) étaient consacrés aux dieux pour obtenir une longue vie et la santé. Le plus souvent cette consécration était faite à Diane (Stat. Thebaid. VI, v. 616 et suiv.; Suid. v. Πρόκορ), chez les Athéniens même elle était l'objet spécial d'un des jours de la fête des Aphatories, dans le mois de Pyanepsion (Pollux, VIII, 9, 107; Hesych. v. Κορυμβίς; cf. A. Mommsen, Städtische Feste der Athener, p. 309 et suiv.), ou à Apollon (Martial. I, 32; Stat. Silv. III, 4).

Dans beaucoup de parties de la Grèce, les jeunes filles coupaient une partie de leur chevelure pour l'offrir aux dieux au moment de leurs noces; c'était, disent formellement les écrivains classiques, une variante de l'offrande des prémices de la virginité, προτέδρα, ἀπαρχή (Pollux, III, 3, 38; Hesych. v. Τάμωρ ἔδρ; Harpocrat. v. τάμωρ; Suid. v. Προτέδρα). A Athènes les mariées dédiaient leurs cheveux à Pallas pour détourner son courroux, de même qu'elles consacraient leur tunique à Artémis Brauronia (Schol. ad Stat. Thebaid. II, v. 255; voy. A. Denormant et De Witte, Étude des monuments céramographiques, t. I, p. 246). A Mégare, elles l'offraient au tombeau d'Iphinoé (Pausan. I, 43, 4); à Délos, elles la dédiaient en l'honneur d'Opis et d'Héliogée (Ibid.); à Érézène, en l'honneur d'Hippolyte (Lucian. De Dea Syr. 60). Lucien attribue un usage analogue aux Syriens.

Les femmes de Byblos en Phénicie coupaient leur chevelure dans les lamentations du deuil d'Udonis (Lucian. De Dea Syr. 6).

M. Dozy (*Die Israeliten zu Mekka*, p. 181-183) a proposé une ingénieuse étymologie des noms *أساف* et *نائلة*. Il part de cette observation que l'espace où s'élevaient les deux petites éminences de Cafa et de Marmak était le champ de sacrifices de la Mecque, car on ne semble pas avoir pratiqué d'immolations sanglantes dans l'enceinte même qui environnait la Ka'abah. Il remarque ensuite que l'oracle qui guida Abd-el-Mottalib dans la recherche des fruits de Zamzam désigne ces deux emplacements sous les noms de *الدم* et *الفرت*, « le sang » et « la fiente » (*Qazwini*, t. I, p. 200; *Ibn-Hirscham*, t. I, p. 91 et 92; *Azragi*, p. 282), les termes mêmes usités dans le rituel des sacrifices hébraïques, *שֶׁפָּרַח* et *דָּם* dans la Bible (*Levit.* XVI, 27; *Num.* XIX, 5), *שֶׁפָּרַח* et *דָּם* dans le Talmud (*Babtorf*, *deprec. talmudic.* p. 1859). De là il conclut que ces éminences étaient les lieux où l'on déposait la fiente trouvée dans les entrailles des victimes et le sang caillé recueilli à terre, que le rituel mosaïque ordonne en effet de transporter dans un endroit spécial pour y être brûlé (*Levit.* XXI 9, 14). En vertu de ces remarques qui paraissent incontestables, il propose de comparer les deux noms *أساف* et *نائلة* donnés aux pierres consacrées qui se dressaient sur les éminences en question aux mots *תֹּפֶל* et *גִּלְגַּל* qui signifient également « tas de fumier, dépôt d'immondices », l'un en hébreu, l'autre en ammien. L'explication me paraît heureuse, surtout pour le premier nom, car on peut proposer pour *נائلة* une autre étymologie tout aussi vraisemblable. Il est vrai que cette possibilité d'une étymologie multiple a souvent été voulue et recherchée dans les

Hérodote (II, 8) nous apprend que c'est en l'honneur de leur Dionysus. Ortel que les Arabes de son temps rasaient la plus grande partie de leur chevelure, n'en laissant subsister qu'une touffe circulaire au sommet de la tête, usage également attesté par Jérémie (III, 2; IX, 25; XLIX, 82). C'est pour cela que la loi mosaïque l'interdisait aux Hébreux, comme entaché d'idolâtrie (*Levit.* XIX, 27; XXI, 5).

Il faut y comparer ce que l'on dit dans le monde classique des *Curètes*, qui se rasaient le devant de la tête et laissaient croître leurs cheveux par derrière. On a même fait dériver leur nom, *Korymbes*, de cette habitude de se raser les cheveux, *ἀνὴρ κορυμβῶν* (*Strab.* X, p. 465; *Alphen.* XIII, p. 528; cf. *Steph. Byz.* v: *Κορυμβία*).


noms religieux et mythologiques des peuples de l'antiquité.

Mais si je suis tout disposé à suivre M. Dozy sur ce terrain étymologique, je ne puis admettre avec lui que les pierres désignées sous les noms qu'il explique ainsi n'aient pas été véritablement des simulacres divins. C'est une manière de se débarrasser de ce fait qui gênerait considérablement sa théorie de l'origine israélite du culte de la Kaaba. Mais les témoignages unanimes des auteurs arabes sont trop formels pour permettre le doute. Ce que l'on peut seulement accepter comme une hypothèse possible, c'est que les noms *dal* et de *dal* n'aient pas été à l'origine les noms mêmes des divinités que personnifiaient les pierres sacrées des buttes de Safa et de Marwah, mais des désignations populaires s'appliquant à ces idoles en forme de pierres-lévées d'après la nature des lieux où elles se trouvaient placées. On leur donnait en effet plusieurs noms, car elles sont aussi quelquefois désignées sous ceux de *Sajj* et de *jabal* *ṣajj* (Dozy, p. 41; Sprenger, *Life of Muhammad*, p. 7).

De reste, pour quiconque a pénétré quelque peu dans l'esprit des religions antiques, l'érection d'idoles dans des lieux ayant la destination que M. Dozy a reconnue aux deux éminences encore vénérées des musulmans, n'a rien que de très naturel. Les lieux étaient considérés comme purs au sens sacerdotal, et Lévi (p. 40) signale au sujet de l'interdiction d'en approcher imposée à toute femme dans son état d'impureté mensuelle un usage tout à fait analogue aux prescriptions de la loi juive (Kobel, *Comment. zu d. Levit.* p. 38). Il y a plus, la force productrice d'une vie nouvelle qui semble résider à l'état latent dans le fumier et dans les matières en décomposition frappa de bonne heure les imaginations des hommes, et cette notion se reflète dans la symbolique religieuse (voy. ma *Monographie de la Voie Sacrée Élusinienne*, t. I, p. 262).

*Si qua fides robusti tumen est addenda probatis,
Nonne vides, quaecumque more fluidior calore
Corpora tabuerint, in parva animalia verti?*

(Ovid. *Metam.* XV, v. 361 et suiv.; les vers qui viennent après contiennent l'énumération des exemples; cf. Nicandr. *Theriac.* v. 133; Plin. *Hist. nat.* XI, 20). Or là une conception qui nous semble au premier abord bien étrange, celle des dieux qui résident dans le fumier et dans les amas d'immondices en putréfaction (Ch. Lenormant, *Ann. de*

l'Inst. arch. t. IV, p. 317). Tel est le scarabée sacré de l'Égypte, le dieu créateur,  ḫepw, qui en pétrissant la boue de glimier dans laquelle il dépose ses œufs est l'emblème du démiurge façonnant le monde (Birch, Revue archéologique, t. V, p. 513 et suiv.; De Rouge, Mém. présent. par div. sav. à l'Acad. des Ins. t. III, p. 52 et suiv.), et en même temps par le procédé de génération que lui attribuait la superstition antique (Horsfall. Hieroglyphic. I, 10; Schol. ad Aristophan. Pac. v. 7; Suid. v. ḫavalapos) symbolise « le dieu qui s'engendre lui-même » (voy. De Rouge, Mémoire sur la statuette naophore du Vatican, dans le Revue archéologique, t. VIII, p. 37-60). Cette notion avait été connue et adoptée des Grecs, témoin les vers attribués à Pamphus (cf. Philostrat. Heroic. II, 19), dans lesquels le scarabée est assimilé à Jupiter lui-même :

Ζῆν ἀνδρὶδε, μέγιστε δῖων, εἰδὼ μέρεσσι νότῳ
 Μηδρίῳ τε, αἰὶ ἐπρώτῳ, καὶ ἑρμινείῳ.

les Romains avaient un Jupiter Stercutius (Serv. ad Virgil. Aeneid. X, v. 76; Macrob. Saturn. I, 7). Le 𐤆𐤓𐤕𐤕 𐤇𐤓𐤕 du pays des Philistins (II Reg. I, 2; voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 175), le Zeus Arqueusios de l'Élide (Pausan. V, 14, 2; Clem. Alexandr. Protrept. III, p. 32, ed. Potter), que quelques monuments représentent comme un dieu-mouche (Winckelmann, Mon. ined. 13; Ch. Lenormant, Nouvelle galerie mythologique, pl. VIII, n° 16), et le Myiagrus des Romains (Solin. Polyhist. 1), se rattachent, comme l'a montré mon père (Nouvelle galerie mythologique, p. 60), au même ordre de conceptions. La transition est fournie par le fable d'Oristès, où un enaïm d'abeilles s'échappe des flancs putrides du taureau (Virgil. Georg. IV, sub fin.; Ovid. Fast. I, v. 361 et suiv.; Antigon. Corymb. Mist. 23). On adorait à Gêos et dans les îles voisines un Zeus Apistaios (Schol. ad Apollon. Rhod. Argonaut. II, v. 498; Athenagor. Deleg. pro christ. XIV), dont le symbole est l'abeille ou la mouche sur les monnaies de Gêos, de Cimolis et d'Amorgos.

C'est en vertu de ces idées que dans la première cosmogonie contenue dans les fragments de Sanchoniathon (p. 10, ed. Orelli) la matière féconde et encore à l'état chaotique, d'où va sortir l'univers organisé, n'est pas seulement une boue humide, ἰδὺς, ὑδαλώδης μύζης, mais aussi une fourmilière, ἑψίς. Ceci donne beaucoup de valeur à l'ingénieuse conjecture de M. Jensen

(Egyptus Stella, t. V, 3^e part. p. 227 et suiv.) proposant de corriger Mūx au lieu de Mūl, jusqu'à présent inexpliqué⁽¹⁾, que le texte de Sanchoniathon dans son état actuel donne comme le nom de cette matière primordiale. Il explique Mūx par l'hébreu מִיֶּסֶת, et ce nom est pour lui identique à Mūxos, qui figure ailleurs comme l'appellation d'un auteur phénicien, que les Grecs ont pris pour l'inventeur de la philosophie atomistique (Strab. XVI, p. 757). La philosophie de Mōkh désignerait ainsi, d'après M. Benson, la philosophie de la matière primordiale, qui, par une méprise assez vraisemblable, serait devenue pour les Grecs la philosophie de Mochus. M. Renan (Mein. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2^e partie, p. 254), tout en trouvant cette hypothèse séduisante, y objectait que le mot מִיֶּסֶת signifie proprement une pourriture résultant de décomposition, et qu'il ne saurait guère désigner une bonne féconde, où seraient contenus les germes de tous les êtres. Des observations qui précédant montrent que cette objection ne doit pas arrêter, et si מִיֶּסֶת répond imparfaitement à ἰδὴς, il est l'exact synonyme de ἑῷ.

On racontait au sujet des deux pierres إساف et مائله une légende à la fois érotique et funèbre, qui sous la forme exhémériste que nous ont conservée les auteurs musulmans laisse discerner facilement un ancien mythe religieux. Isaf et Mailah, disent-ils, étaient un homme et une femme de la race des Djorhom, qui, en flammés d'une passion adultère, la satisfirent dans le temple même et furent changés en pierres au milieu de leurs embrassements (Qazwini, Āthār al-bilād, p. 44 et 49; Yaqout, dans Krehl, Ueber die Religion der vorchristlichen Araber, p. 83-84; Fresnel, Journal asiatique, août 1838, p. 203; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 199; Krehl, p. 58-60). On racontait une histoire semblable des deux montagnes Adja et Selmā dans le Nadjd, qui avaient un caractère

(1) On peut voir dans les notes d'Orelli toutes les conjectures, dont aucune ne peut être acceptée, auxquelles a donné lieu le nom de Mūl de la part des érudits d'autrefois. M. Ewald (Abhandlung über die phoenitischen Ansichten von der Welterschöpfung und den geschichtlichen Worth Sanchuniathon's, p. 80) propose d'y voir l'arabe مادة, « matière », mais c'est un moyen désespéré et qui presque toujours égare que de recourir à l'arabe pour expliquer le phénicien.

sexe et qui passaient aussi pour un homme et une femme transformés par les dieux tandis qu'ils se livraient à l'adultère (Krehl, p. 58; Dory, Die Israeliten im Mekka, p. 184).⁽¹⁾

Les mythes de la Grèce nous offrent quelques traits semblables, qu'il importe d'y comparer. C'est l'histoire de Mélanippe et de Cornélie, punis pour s'être abandonnés à leur amour coupable dans le temple même de l'Artémis Eridaria (Pausan. VII, 19, 2). C'est aussi celle d'Hippoméne, autrement dit Mélanion, et d'Atalante, profanant de leurs transports le temple de Cybèle (Ovid. Metam. X, v. 686-704, Serv. ad Virg. Æneid. III, v. 113) ou de Zeus (Apollodot. III, 9, 2; Hygin. Fab. 185), changés en liens pour leur châtiment et attachés au char de la Mère des dieux, mythe que Panofka a reconnu dans les peintures d'un vase de la collection Falta (Atalante und Atlas, Antikenkatalog zum offnen Berliner Wächelmannsplatz, Berlin, 1851, in-4°). Dans les histoires de cette nature, comme l'ont fait voir les érudits de notre siècle qui ont le plus profondément étudié les religions antiques et le mieux pénétré leur esprit, la leçon morale n'est qu'apparente; quand on va plus au fond de la légende et quand on recherche la raison première qui l'a inspirée, on n'y trouve plus qu'une variante héroïque des mythes relatifs aux divinités au culte desquelles elle se rattache, variante qui les présente quelquefois sous un autre aspect. Tous ces personnages secondaires et souvent presque humains, qui se groupent autour des grandes divinités et leur forment cortège, ne sont pas d'une nature différente de celle des divinités elles-mêmes; ils en personnifient les attributions et les turnours; ils complètent la physiognomie, dont ils représentent certains côtés qui autrement resteraient dans l'ombre. Ainsi, les amours d'Hippoméne ou de Mélanion et d'Atalante dans le temple de Cybèle sont une forme héroïque des amours d'Alys avec Nana ou avec

(1) Fabrice, dans son commentaire sur le Hamasah donne de cette légende une version encore plus exotérique. C'est à propos d'un passage du poème (p. 119) où il est question d'un lieu appelé « les montagnes », الجبال. Il dit: « les montagnes sont celles de Cay, à savoir Alys, à Salmâ et El-Aboudja (la courbée). On rapporte que ce sont là des noms de personnes et on prétend qu'Alys aimait Salmâ et qu'El-Aboudja leur ménageait des entredeux. On les a fait et on les mit en croix sur ces montagnes, qui reçurent alors les noms de ces personnes. »

Cybèle elle-même (voy. Ch. Lacroix, Nouvelle galerie mythologique, p. 18), et si les deux amants sont changés en lions et à ce titre attelés au char de la déesse phrygienne, dont ils deviennent ainsi les attributs caractéristiques, faisant partie essentielle de la figure et exprimant une des faces de la nature intime (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 82), c'est que ce symbole des lions attaché à la mère des Dieux se rapporte à son caractère androgyne, attesté par la confusion qui s'établit entre elle et Agdistis (Strab. X, p. 169; XII, p. 587; Hesych. v. Ἰδίσκος), le géant hermaphrodite de la Phrygie (Pausan. VII, 17, 5; Anab. Adv. gent. V, 5). Le lion, dit en effet formellement Hygin (Fab. 185), est un emblème de l'hermaphrodite, et les fables de Salmacis (Ovid. Metam. IV, v. 285 et suiv.), de Cérésias (Eustath. ad Homer. Odys. II, p. 1805) et de Périphas (Antonin. Liber. 6) montrent que l'être hermaphrodite était particulièrement symbolisé par le symplegma de deux jeunes amants. Des analogies de la grande déesse de la Phrygie avec l'Ishtaré phénicienne sont incontestables (Hesych. v. Ἰδίσκος; Phot. v. Ἰδίσκος; Apul. Metam. X, 1, 5; voy. Walcher, Ueber Spuren aus dem Griech. Goettersatze bei Homer, dans le Rheinisches Museum für Philologie, 2e sér. t. I, p. 201 et suiv.; Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 115), et Parophta a déjà remarqué (Corracollen des Königl. Museums zu Berlin, p. 91) que Cybèle-Agdistis, c'est à dire Cybèle se manifestant sous une forme androgyne, est absolument semblable à la Venus barbata d'Amathonte et de Paphos (Serv. ad Virgil. Aenid. II, v. 632; Macrobian. Saturn. III, 8; voy. ce que j'ai dit de la Venus androgyne de Cypro, Monographie de la Voie Sacrée Éleusinienne, t. I, p. 359-362; et aussi les observations que j'ai consacrées dans la lettre précédente à ידן ידן, la Venus mâle du Yémen). Ce parallélisme devient encore plus frappant si l'on considère que l'amant de Cybèle, Abyx, est androgyne comme elle (Epiphorus, Anacr. Od. XIII, v. 2; voy. ce que j'en ai dit dans ma Monographie de la Voie Sacrée, t. I, p. 367), ce qui complète le couple des deux lions attelés au char de la déesse⁽¹⁾, symbolisant un couple de personnages hermaphro-

(1) C'est un lion qui est la cause de l'ivraison d'Abyx dans le discours de Julien (Orat. V, p. 167, ed. Spanheim). Malheureusement l'empereur philosophe ne développe pas suffisamment cette particularité du mythe, qu'il est seul à indiquer.

- dites (Sur les représentations relatives à cette notion de deux androgynes, l'un complet, l'autre panif, réunis par un lien érotique, voy. ma Monographie de la Voie Sacrée, t. I, p. 373-375), tandis qu'en même temps l'amant de l'Alastoré de Chypre et de la Phénicie, de cette déesse que l'on donnait fréquemment comme réunissant les attributs des deux sexes, Adonis, a aussi le même caractère ambigu (Phol. Hephæst., p. 33, et. Roulez; Oph. Hymn. LVI, v. 4), ce qui conduisait dans certains pays à lui donner également le lion pour emblème (Ælian. Hist. anim. XII, 33, voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 194). Nous comprenons ainsi comment dans les versions du mythe d'Hippoméne et d'Atalante fournies par Apollodore et Hygin, c'est Aphrodite qui remplace Cybèle dans le rôle de la déesse invitée contre les deux amants et qui les change en lions. Leurs amours se confondent alors avec ceux d'Aphrodite et d'Adonis, et leur métamorphose ne rappelle plus les lions attachés au char de la déesse phrygienne, mais ceux qu'on nourrissait dans l'enceinte du temple d'Adonis dans l'Elysée.

Il me semblerait facile de démontrer de même que les amours de Mélanippe et de Comætho dans le temple d'Artémis Eclaria ne sont qu'une variante des amours de la déesse et d'Endymion, transportée dans la classe la moins haute des histoires héroïques. Mais l'exemple que je viens d'étudier suffit, je crois, à légitimer ma méthode et à me justifier d'aller rechercher, à l'exemple de M. Krehl, un ancien mythe dans la légende d'Isâf et de Hâilah, sans m'inquiéter de l'apparence de réprobation qu'elle présente au premier abord. Il suffit aussi pour faire comprendre comment on adorait comme des divinités les deux simulacres auxquels s'attachait une semblable histoire, fait qui paraîtrait si étrange à Freytag (Einleit. in das Stud. der arab. Sprach. p. 343) et presque impossible à M. Dozy.

Viander (Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 492) a remarqué que la façon dont la tradition dans toutes ses variantes rattache constamment Isâf et Hâilah à la race des Djorhom, devait faire reconnaître dans le culte des deux personnages en question un débris des sacra gentilitia de ces premiers occupants du sol de la Mecque, un culte antérieur à la fondation de la Kaabah, mais affilié à celui du sanctuaire principal et passé au second plan quand l'adoration de la « pierre noire » eut pris une importance prépon-

décente et fut devenue la plus générale parmi les religions de l'Arabie. Nous allons voir que **إله** ne diffère pas essentiellement de la déesse représentée par la « pierre noire », qu'elle est la même divinité envisagée sous un point de vue un peu différent, plutôt représentant le principe féminin de la fécondité que l'idéal. Il est probable que dans les temps les plus anciens de la domination des Djorhom, avant la chute de l'aérolithe qui détermina l'établissement de la Kaabah et son immense renommée, le culte divin de la vallée de la Macque était celui d'Isâf et de Hâilah, peut-être désignés sous d'autres noms. C'est même cet ancien culte du lieu où la fameuse « pierre noire » tomba du ciel qui dut déterminer le choix de la divinité qu'on reconnut dans la pierre miraculeuse. Mais naturellement un événement d'une nature aussi frappante modifia le caractère de la religion locale. L'aérolithe descendu du ciel même fut regardé comme l'image la plus haute de la déesse, comme son symbole dans lequel elle résidait en personne, et le côté stellaire de cette divinité devint désormais prédominant dans son nouveau temple, tandis que la pierre descendue qui la représentait autrefois, mais n'avait pas une pareille origine, passait à l'état d'idole secondaire et que le mythe qu'on en racontait devenait une simple légende héroïque.

Il serait absolument contraire au génie des Arabes de faire des récits sur des personnages quelconques sans leur donner une généalogie. On en a donc forgé pour Isâf et Hâilah, qui toutes diffèrent suivant les auteurs, à tel point que Yâqout à lui seul en enregistre quatre diverses. Quelques-unes de ces généalogies n'ont aucune valeur significative et doivent être considérées comme de simples fantaisies par lesquelles on a donné un nom d'homme quelconque au père supposé de l'un ou de l'autre personnage; parmi celles-ci on ne doit relever que celle qui dit Isâf fils d'Amr, allusion évidente à la prétendue introduction de son culte par Amr fils de Lohay. Mais il en est d'autres qui méritent une sérieuse attention et qui doivent se rattacher à l'ancien mythe. Telle est celle qui donne aux deux amants le caractère de personnages d'une religion stellaire en les présentant comme innus de constellations (Fresnel, Journal asiatique, août 1838, p. 203; Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 199; Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 60). On dit en effet que Isâf était fils de Jafu ou Cénopé, et Hâilah suivant les uns fille, suivant les autres tante de **إله**, le doup,

abatisme du ciel boreal. le choys de Canope comme père de Isis est bien en rapport avec le caractère funèbre du térit, car cet astre, adoré de la tribu de Fay (Abouflassaf, Hist. dynast. p. 20, et dans Pasche, Spec. hist. Arab. p. 8), avait chez les Arabes une signification de mort tout à fait marquée (voy. Kroll, p. 15). le qualificatif de fils de Isis désigne donc un jeune héros, un dieu adolescent entré prématurément à la fleur de l'âge.ailleurs (Ibn-Hischâm, p. 104) on dit que Maïlah était fille de قوس, le coq. M. Kroll a eu, je crois, raison d'attacher aussi quelque importance à cette indication, car le coq est un des animaux que les différents peuples antiques ont le plus fréquemment fait figurer dans leur symbolique religieuse, à titre d'attribut des divinités les plus diverses. des peuples de l'Hind plusieurs siècles encore après l'islamisme sacrifiaient très fréquemment des coqs (Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 8) et voyaient dans cet animal un symbole solaire (Chwolson, t. II, p. 8) et solaire, comme aussi les Grecs (Procl. De sacrific. et mag. p. 280; voy. Gerhard, Griechische Mythologie, S. 41 et 470). Mais nous le trouvons également en rapport avec des divinités lunaires et lunaires, comme Athéné Ergané (Pausan. VI, 26, 2), Latone (Félicien. Hist. anim. IV, 29) et Déméter (Porphyre. De abstia. carn. IV, 16). des monnaies d'argent frappées à Dardanus de Troade sous l'autorité du satrape Lénis (Enc. de l'Empire, Néumismatique des satrapies, pl. VI, Manis, n° 1) montrent le coq au revers d'Artémis. Sakhé' assise sur un cheval (sur le sens de cette représentation, fréquente dans les monuments de l'art, voy. ma Monographie de la Vie Sacrée Elusimienne, t. I, p. 372). Surtout ce qui doit nous intéresser ici, c'est le rôle considérable du coq comme emblème érotique (Ch. Denormant et De Witte, Elite des monuments céramographiques, t. I, p. 36; t. II, p. 119; t. IV, p. 180; Panofka, Correspondance des Königl. Museen zu Berlin, p. 99; Roulez, Choix de vases peints du Musée de Leyde, p. 73), qui fait que sur quelques vases peints grecs Eros est représenté tenant un coq (Ch. Denormant et De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, pl. XLIX), et que des pierres gravées le montrent tantôt à cheval sur un coq (Eckert, Verzeichnis der Gemmendammlung zu Berlin, n° 482 et 483), tantôt montant un char attelé de deux de ces oiseaux (Ibid. n° 484-486). la qualification de « fille du coq » convenait donc très bien à une déesse amoureuse, à une forme de la Vénus asiatique.

En effet M. Krehl (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 61) me paraît avoir compris de la manière la plus exacte la signification du mythe de Naïlah et Naïf en l'assimilant à celui d'Aphrodite et Adonis⁽¹⁾, du moins dans la partie funèbre, car la résurrection du jeune dieu, qui forme le second acte du mythe d'Adonis, n'y trouve pas de parallèle. Les deux amants divins se présentent par les deux piéces dressées auraient été ainsi placés en face l'un de l'autre sur les deux éminences opposées de la Meqoue, comme ils sont représentés, l'un debout, en chasseur, l'autre dans une attitude de deuil, sur les rochers de Masch-nagah dans le Liban (R. P. Bourquenoud, Études de théologie, de philosophie et d'histoire des Sémites de Paris, 2^e sér. t. III, p. 478 et suiv., nos 1 et 4 de la planche, Renan, Mission de Phénicie, pl. XXXIV)⁽²⁾. Je vois une confirmation de cette

(1) Des indices très positifs provenant d'autres sources prouvent que le mythe d'Adonis s'était répandu chez les Arabes, et ils sont importants à noter ici pour justifier d'avance les recherches et les rapprochements auxquels je vais me livrer. L'interdiction de la chair de porc comme impure, formulée dans le Coran et en pleine rigueur chez les musulmans, n'est pas, comme on le croit généralement, un emprunt fait par Mahomet à la loi mosaïque (Levitic. XI, 7; Deuteron. XIV, 8); c'est un vieux usage religieux de l'Arabie paganne (S. Hieronym. Adv. Jovin. IV, Opp. t. IV, p. 200), que Mahomet a conservé comme tant d'autres. La même prescription existait chez les Phéniciens et les Égyptiens (Porphyre. De abstia. carn. I, 14; Herodian. V, 6; Die Cass. LXXXIX, 11), chez les Syriens (Jacquin. De Don Syr. 54) et les Libyens (Herodot. IV, 186), aussi bien que chez les Arabes. Chez tous ces peuples l'interdiction de la viande de porc était en rapport avec le mythe de la mort d'Adonis (voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 218 et suiv.), comme chez les Phrygiens elle se rattachait au mythe d'Atys (Pausan. VII, 17, 5; Julian. Orat. V, p. 177, ed. Spanheim) et chez les Égyptiens à l'histoire de la mort d'Osiris (voy. ce que j'en ai dit dans les Comptes rendus de l'Académie des Sciences, t. LXXXI, p. 851 et suiv.).

En Arabe "جحر", qui signifie « sanglier », est aussi, d'après le Qâmoûs, un nom de Satan lui-même ou d'un démon infernal. C'est encore un vestige du même mythe, comme l'a reconnu Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 224). Enfin il est bon de rapprocher (la suite des notes à la page suivante)

manière de voir dans les deux noms, différents de ceux de la tradition habituelle, qu'un précieux passage d'Al-Buhārī (p. 71) donne aux deux idoles des collines de Safa et de Marwah, *ساجور* et *نذير*. Le chroniqueur de la Mecque ne pro-
-clame pas formellement leur identité avec Isaf et Nailah dont il parle ailleurs à plusieurs reprises sous leurs noms ordinaires, mais, comme l'a déjà vu M. Sprengel (*Life of Mohammed*, p. 7), cette identité ressort des mêmes emplacements assi-
-gnés aux unes et aux autres. Le premier de ces noms signifie « le vaillant, l'achet », épithète tout à fait d'accord avec le caractère d'intrepide chasseur d'Adonis dans la légende classique et dans la scène de sa mort. Le nom d'ailleurs est suivi d'une qualification encore plus précieuse, *ساجور الريح*, « celui qui lutte de générosité avec les vents », d'après l'interprétation de M. de Slane, ou « celui qui donne géné-
-reusement les vents », suivant la traduction de M. Wüstenfeld (*Geschichte der Stadt Mekka*, p. 18). On peut hésiter entre les deux manières de traduire, mais dans l'un et l'autre cas l'intention du titre est la même et s'explique par une ingénieuse remarque de M. de Slane, dans la note qu'il a bien voulu me communiquer à ce sujet avec son obligeance habituelle. « On sait, dit cet éminent arabisant, que les vents du désert de l'Arabie sont bienfaisants parce qu'ils apportent la pluie, qui fertilise les vallons. » Le dieu *ساجور الريح* est donc un dieu dont l'influence développe la végétation et fait reflourir la nature, ce qui est précisément l'un des principaux caractères d'Adonis (*Opusc. De mensib.* p. 88, ed. Schow, voy.

(Suite des notes de la page précédente).

la curieuse légende populaire des musulmans de Syrie, d'après laquelle le Prophète aurait appelé tout le règne animal à la foi de l'Islam et seuls le sanglier et le buffle auraient refusé d'écouter sa voix, ce qui les fait regarder comme impies et ennemis de Dieu (Burchhardt, *Reisen in Palästina*, t. I, p. 234).

(2) Il semblerait résulter du témoignage de St Meliton (*Spicilag. Sobron.* t. II, p. XLIII; Renan, *Mém. de l'Hist. des Incr.* nouv. sér. t. XXIII, 2^e part. p. 321 et 323) que l'on montrait à Aphaca un tombeau de Vénus (— ΔΔ —) à côté de celui d'Adonis (— ΔΔ —), ce qui concorderait avec la métamorphose commune des deux amants en pierres, autre forme de la mort, dans la légende de la Mecque.

Creuzer, *Symbolik*, l. IV, chap. III, §. 2, t. II, 1^{re} part. p. 49 de la traduction Guigniant), attesté particulièrement par le célèbre usage des semences de plantes herbives, appelées jardins d'Adonis, qui avaient lieu dans ses fêtes (Theocrit. *Idyl.* X. II, v. 112-114, et schol. a. b. c.; Plat. *Phaedr.* p. 191, ed. Bekker; Theophrast. *Hist. plant.* VI, 7; Plutarch. *De ser. numin. vindict.* p. 218, ed. Reiske; Julian. *Caesar.* 24; Zenob. *Proverb.* I, 49; Diogen. *Proverb.* 14; Eustath. ad Homer. *Odyss.* I, p. 1701; Hesych. v. Ἀδωνίδος ἄνθη; Suid. v. Ἀδωνίδος ἄνθη et Ἀναπρόλεπος; voy. Meursius, *Græcia feriata*, v. Ἀδωνία; Raoul Rochette, *Mémoire sur les jardins d'Adonis dans la Revue archéologique*, t. VIII). Quant à الطير; qui correspond à al-tili de la désignation ordinaire et s'applique par conséquent, bien que n'ayant

(1) Un charmant vase peint du Musée de Carlsruhe (Creuzer, *Gallerie der alten Dramatiker*, *Auswahl griech. Thongefässe*, pl. VIII, *Symbolik*, 3^e édition, t. II, 2^e part. pl. VI; *Ann. de l'Inst. Arch.* t. XVII, pl. N; Ch. Denormant et De Witte, *Elite des mon. céramogr.* t. IV, pl. LXXXV) présente un sujet que Creuzer a très ingénieusement rapporté à l'usage des "jardins d'Adonis" (*Galler. der alt. Dramat.* p. 66 et suiv.; *Symbolik*, 3^e édition, t. II, p. 482 et suiv.; voy. De Witte, *Ann. de l'Inst. arch.* t. XVII, p. 413; *Elite des mon. céramogr.* t. IV, p. 226 et suiv.).

Tous les textes relatifs à cet usage ont trait aux Adonies célébrées en Grèce. Mais il n'y avait certainement pas été inventé et il était venu de Phénicie et de Chypre comme tous les rites du culte d'Adonis. Car le vase rempli de fleurs des "jardins d'Adonis" se voit comme type monétaire à Sidon au revers d'Elagabalé (Mionnet, *Descr. de méd. ant.* t. V, p. 386, n° 333 et suiv.) et à Laodicée de Syrie au revers de Caracalla (Eckhel, *Doctr. num. vet.* t. III, p. 321).

Cet usage reste, d'ailleurs, encore vivant en Sardaigne, où il n'a pu être apporté que par les Phéniciens ou les Carthaginois. Quelques jours avant la saint Jean, on y sème du blé dans un vase ou muid fait d'écorce de liège et rempli de terre, de sorte que, dans la nuit qui précède le 24 juin, il s'y forme une touffe d'herbe nouvelle. On le place alors sur les fenêtres, après l'avoir paré de lambrequins d'étoffes de soie et de rubans de diverses couleurs. On y ajoute des poupées habillées en femmes; jadis même c'était des simulacres de phallus faits en pâte de farine; et l'on forme des danses aux flambeaux, et en ~~sur~~ air autour d'un

pas de forme féminine, comme il arrive souvent aux noms de dieux, au personnage féminin de la légende, il veut dire « qui nourrit l'oiseau » ou « les oiseaux », طير étant un terme collectif. Peut-on trouver une meilleure qualification d'une Vénus, de la déesse en l'honneur de laquelle on nourrissait des colombes dans les temples asiatiques (En Cypre : Athen. XIV, p. 655; voy. Münter, *Der Temp. d. Himmels*. Goett. zu Paphos, p. 26 et suiv.; Engel, *Kypros*, t. II, p. 18 et suiv. — Au mont Eryx : Athen. IX, p. 394; *Ælian. Var. hist.* I, 15), et que symbolisait dans la Kaabah même la grande colombe de bois dont j'ai parlé plus haut⁽¹⁾?

Le passage d'Uzragi auquel nous devons la connaissance de ces noms éminemment significatifs ajoute un renseignement du plus grand prix et qu'on chercherait vainement ailleurs, c'est qu'outre les deux idoles en forme de pierres levées des deux éminences de Cafa et de Marwah, il y en avait une troisième plus bas, dans le pli de terrain entre les deux hauteurs; on l'appelait *إله*⁽²⁾, on la parait de colliers, on lui faisait des libations de lait et on lui

grand feu (A. De la Marmora, *Voyage en Sardaigne*, 2^e édition, t. I, p. 263-265; t. II, p. 213; voy. Guignaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, 3^e part. p. 93). Un des traits de ces usages conservés en Sardaigne rappelle que les femmes de Byblos donnaient un phallus en souvenir aux hommes qui les avaient possédées dans les fêtes d'Adonis (*Jal. Firmic. De error. profan. relig.* p. 14).

(1) Il est bon de se souvenir aussi que dans l'île de Cypre on brûlait des colombes vivantes sur le bûcher d'Adonis (*Diogenian. Proverb. prag.* p. v, ed. Gaisford; voy. Couzer, t. II, p. 936 de la traduction Guignaut). Aussi sur un vase peint (Ch. Renormant et De Witte, *Étude des mon. céramogr.* t. IV, pl. LXXXIX) voyons-nous Adonis appuyé sur la tête du tombeau et portant sur sa main une colombe.

(2) Ceci doit conduire à modifier ce que j'ai dit de ce nom divin dans ma lettre précédente. Joint à la mention d'une divinité du nom de *אלה* dans les protocronèmes du Sinai (*Eich, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. III, p. 193), le fait attesté ici par Uzragi décide la question sur laquelle Ibn-Dorayd n'ose pas se prononcer, de savoir entre les deux noms, l'un masculin *إله* (dans les

offrait des sacrifices (Agrayi, p. VII; voy. Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka*, p. 18). Ainsi le jeune dieu *ʿEjji* n'est pas accompagné de la seule déesse "nourricière de l'oiseau," dont il a été séparé par la catastrophe que relate la légende; il se trouve entre deux déesses, dont les idoles n'ont sans doute pas été placées sans intention, l'une dans une position élevée, l'autre sur un terrain inférieur. Cette donnée le rapproche encore plus de l'Adonis de la Phénicie et de Chypre que se disputent deux déesses, l'une céleste, l'autre infernale⁽¹⁾, et qui fanno son tempo

prosynèmes du Sinaï nous trouvons 𐤀𐤁𐤏𐤍 comme nom-propre viril : A. Levy, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XIV, p. 403), l'autre féminin 𐤀𐤁𐤏𐤍 , conservé par la tradition au sujet du culte de ʿEbiāla dans le Yémen, quel était celui du temple et celui de la divinité. Comme le soutient Djauhari, c'est le nom 𐤀𐤁𐤏𐤍 qui est le nom de la divinité, et il implique dès lors nécessairement l'idée d'un personnage féminin. On peut supposer, avec M. Luch (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XII, p. 196), que cette divinité est la Vénus sidérale adorée dans la ville d'Elusa (S. Hieronym. *Vit. Hilarion*. 25), laquelle ville s'appelait précisément 𐤀𐤁𐤏𐤍 . Elle semble, comme je vais le montrer, avoir tenu, au contraire, à la Mecque le rôle de la divinité funèbre et infernale du mythe. Mais Perséphoné s'identifie aussi avec Aphrodite. C'est toujours l'opposition des deux faces contraires de la même déesse qu'expriment les vers célèbres de Plaute dans l'acte IV de son *Mercator* :
Diua Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus, mors, cuncta quae et
Pernicies, mors, interitus.

(1) Les versions grecques du mythe, que nous possédons seules, appellent les deux déesses qui se disputent Adonis, Aphrodite et Perséphoné. Il est intéressant de rechercher de quels noms phéniciens ces deux appellations grecques ont pris la place.

Pour Aphrodite il n'y a pas de doute possible, c'est 𐤀𐤁𐤏𐤍 , car tous les témoignages antiques affirment la synonymie des deux noms.

La question est plus difficile en ce qui se rapporte à Perséphoné, appellation qui déguise aussi une divinité phénicienne dans les fragments de Sanchoniathon (p. 26, et Orelli), où *Περσεφόνη* est la sœur d'Athéné, c'est à dire de 𐤀𐤁𐤏𐤍 . Si l'assimilation de la déesse phénicienne à la déesse grecque a été faite avec un certain degré

- binaire (voy. Greaser, *Symbolik*, t. IV, chap. VII, §. 2; t. II, 1^{re} part. p. 50 de la traduction Guigniaut; Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 196), que retracent un miroir à inscriptions hébraïques trouvé à Oribello (Mon.

24). A Byblos elle portait le nom de 𐤁𐤁𐤋𐤁 , ou plus complètement 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 , comme dans l'inscription phénicienne trouvée à Byblos même que doit publier prochainement M. de Vogüé. Des fragments de Sanchoniathon (p. 36 et suiv. ed. Orelli) disent que Cronos (𐤉𐤎𐤏𐤓) donna Byblos à Baaltis ou Déné, la version syriaque de l'Apologie de S^t Meliton appelle 𐤁𐤁𐤋𐤁 la déesse de Gebel et d'Alphaca, amante de 𐤁𐤁𐤋𐤁 (*Spicileg. Solesm.* t. II, p. XLIII; Renan, *Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér.* t. XXIII, 2^e part. p. 321 et 323), et Bar-Bahloul fait exactement de même (voy. le morceau cité dans Chwolschn, *Die Sabier und der Sabismus*, t. II, p. 206). Cette substitution de 𐤁𐤁𐤋𐤁 à la 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 de Cygne et des cités proprement phéniciennes, comme Sidon et Ege, est un des points par lesquels la religion de Byblos, suivant la remarque de Movers (*Die Phoenizier*, t. II, 1^{re} part. p. 103 et suiv.), se rapprochait de celle des Araméens. C'est à se demander, en effet, avoir jamais adopté le personnage divin de 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 . Jusqu'aux temps postérieurs à l'islamisme, c'est 𐤁𐤁𐤋𐤁 , c'est à dire 𐤁𐤁𐤋𐤁 , qui était pour les payens de Harrân la déesse de la planète Vénus en même temps que du principe féminin de la nature (Chwolschn, *Die Sabier und der Sabismus*, t. II, p. 22 et suiv.; 33, 40). En Assyrie nous trouvons quelques traces de confusion entre *Balit* et *Litar*. Dans les variantes de l'inscription n° 82 de Bayard les noms 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 *Balit*, 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 *Hana* et 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 *Litar*, s'échangent comme désignant la déesse de Ninive. La tablette astronomique dont j'ai parlé plus haut dit que la planète Vénus le soir est « *Balit* reine des dieux », 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 (W. A. I. II, 53, 2, verso, l. 37). Dans les inscriptions d'Assur-bani-pal commémoratives de l'expédition des princes assyriens (W. A. I. II, 66, 2) et sur le grand lion de Nimroud (W. A. I. II, 66, 1), c'est « *Balit* dame de la terre », 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 ou 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 𐤁𐤁𐤋𐤁𐤁𐤁 , qui remplace *Litar* comme déesse de la guerre. Mais dans la religion chaldéo-assyrienne ce ne sont là que des exceptions; les deux personnages de *Balit* et d'*Litar* restent nettement distincts, l'une déesse chaldéenne, l'autre déesse planétaire. Chez les

inéd. de l'Inst. Arch. t. VI, pl. XXXIV, n°1; H. Brunn, Ann. de l'Inst. arch. t. XXX, p. 383 et suiv.), un vase peint (Dubois-Maisonneuve, Introduction à l'étude des vases peints, pl. LXXVII, voy. Stephani, Archaeologische Zeitung,

Phéniciens, où les divinités ont des physionomies moins franches et tendent plus à se confondre les unes avec les autres qu'à Babylone et en Assyrie, la distinction entre 𐤔𐤕𐤕𐤕 et 𐤔𐤕𐤕𐤕𐤕 n'est guère, comme on l'a dit, qu'une nuance dans le même; cependant la première est moins décidément féminine que l'autre; sans être absolument aussi compréhensive que la 𐤔𐤕𐤕𐤕𐤕 d'Héliopolis (Apul. Metamorph. VIII, p. 182; XI, p. 254 et 255), la déesse de Byblos était plus une déesse maternelle et moins précisément une déesse planétaire que celle de Cypré et de Sidon, bien que la planète Vénus fût au nombre des phénomènes qu'elle embrassait dans sa complexité. Elle se rapproche donc d'avantage de la Grande Mère de Phrygie. C'est pour cela que, si dans les rapports avec Adonis elle est appelée des Grecs Aphrodite, Sanchoniathon, qui la mentionne à côté d'Ashtarté, l'identifie à Dione, réservant pour Ashtarté l'identification avec Aphrodite.

Nous avons en plus haut, par le témoignage formel d'une inscription de Carthage, que c'est 𐤔𐤕𐤕𐤕 qui est opposée à 𐤔𐤕𐤕𐤕𐤕 comme exprimant la physionomie plus spécialement infernale et souterraine de la déesse (voy. la Basileide à deux visages opposés qu'un cylindre babylonien place au milieu des dieux célestes: Hajard, Culte de Mithra, pl. XXXIX, n°1), de même que 𐤔𐤕𐤕𐤕𐤕 fait pendant à 𐤔𐤕𐤕𐤕𐤕. C'est donc probablement 𐤔𐤕𐤕𐤕 qui devait à Byblos disputer Adonis à 𐤔𐤕𐤕𐤕𐤕, si toutfois, ce qui est douteux, la querelle des deux déesses tenait une place dans la religion de Byblos et du Liban, car on n'en parle dans aucun des passages qui ont trait spécialement à ce culte.

Il est à remarquer, du reste, que dans la Syrie et la Phénicie les noms qui s'appliquent aux mêmes conceptions théologiques et aux mêmes mythes varient beaucoup d'un lieu à l'autre. J'ai relevé dans cette lettre une riche synonymie pour le dieu uranique et cosmique, celle du dieu solaire viril et destructeur: n'est pas moins nombreuse, car il est, suivant les endroits, Baal Khamon, Moloch, Chamos, Milcom, comme le dieu solaire adolescent est Adonis, Jakoh, Hadad. Rimmon, Hadad, Chammon. Ceci tient à ce que la religion syro-phénicienne

1860, p. 44 et suiv.; De Witte, *Elite des mon. céramogr.* t. IV, p. 148 et suiv.) et aussi d'après toutes les vraisemblances un fameux miroir étrusque du Vatican


ne fut jamais soumise, comme celle de Babylone et de la Chaldée, au travail de systématisation scientifique d'une caste sacerdotale saignée et puissante. Les diverses personifications divines adorées sur toute la surface du pays n'y furent pas groupées dans une hiérarchie savante comme celle de la religion chaldéo-assyrienne. Ainsi que M. de Vogüé l'a montré, elles gardèrent jusqu'au bout leur caractère local et leur physionomie complexe, qui se serait déterminée d'une manière plus spéciale si elles avaient dû trouver place dans une échelle hiérarchique commune où chacune aurait eu son rôle propre. Parmi tous une variété infinie de noms le panthéon syro-phénicien ne comprend-il en réalité qu'un très petit nombre de conceptions divines distinctes, qui encore tendent presque toutes par certains côtés à se confondre les unes avec les autres.

Ainsi ne devons-nous pas nous étonner de voir le mythe qu'il faut appeler le mythe d'Adonis, d'après sa forme grecque que seule nous connaissons complètement et pour lui donner un nom sous lequel on puisse le désigner partout, de voir ce mythe se reproduire dans toutes les parties de la Syrie et de la Phénicie, mais constamment avec des noms différents, quoiqu'il reste le même.

Je viens d'étudier la manière dont il se présentait à Chypre et à Byblos, et je crois parvenir à déterminer la forme qu'il revêtait chez les Arabes du Hedsjâz. Un peu plus loin je montrerai qu'à Sidon la déesse, avec une physionomie plus lunaire qu'en Chypre (*Chion. de Dea Syr.* 4), était aussi 𐤔𐤊𐤕𐤕𐤓𐤕; mais le nom du dieu jeune, mourant pour remonter, variait; 𐤕𐤓𐤕𐤕 remplaçant Adonis.

A Emèse et chez les populations proprement araméennes de la même région, le nom de la déesse était tout différent, le mythe et les cérémonies qu'il inspirait demeurant les mêmes. C'était cette Salambo dont Elagabale introduisit à Rome les rites du culte: *Salambonem etiam exhibuit omni planctu et iactatione Syriaci cultus* (Amm. Marcell. *Historia* 25). Et le passage de Lamproide est éclairci par le Grand Etymologique: *Σαλαμῶν* ἢ Σαλμων, παρὰ τοῦ ἀσὶ παλαιῶτος ἐσθλὰ καὶ ἐν σάμῳ, καὶ οὗ παλαιῶτος ἀποροῦσα τὸ Ἄδωνιν. J'ai établi ailleurs (*Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béruse*, p. 98) que ce nom de Salambo, qu'on dit babylonien d'origine (Hesych. v: Σαλαμῶν), provient en effet des bords de l'Euphrate et du Tigre. C'est celui de la déesse 𐤔𐤊𐤕𐤕𐤓𐤕 Salā,

Mon. inéd. de l'Inst. Arch. t. II, pl. XXXVIII; Mus. etrusc. Gregorian. t. I, pl. XXV), expliquée et commentée par notre cher et éminent ami M. le baron De Witte (Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 512-551, voy. Gerhard, Etruskische Spiegel, t. IV, p. 58 et suiv.; De Witte, Mém. de l'Inst. Arch. t. II, p. 113 et suiv.). Ainsi qu'il l'a établi dans ce mémoire capital, le mythe de la dispute des deux déesses — bien qu'il puisse, comme nous le verrons plus loin, se placer dans certains cas à une époque différente de la vie d'Adonis et à une autre saison de l'année — n'est qu'une forme de celui de la mort du jeune dieu, comme le prouvent et les récits où c'est la déesse rivale de Vénus qui envoie⁽¹⁾

qui dans la religion chaldéo-assyrienne est l'épouse de Bin (Tablettes myth.-logiques: W. A. I. III, 67, 1, 66, recto, col. 2, l. 15, et col. 6, l. 27). — Inscr. de Bavian: I. 48, W. A. I. III, 14), avec l'épithète de ummu, « mère, » qui lui est donnée à plusieurs reprises dans les textes cunéiformes:  Sala-ummu = Ša d'ap Bū. Comme les lieux où nous voyons que la déesse amante et déolée était appelée Salambo sont à bien peu de chose près les mêmes où nous avons constaté que le dieu adolescent et pleuré recevait le nom de Hadad ou Hadad-Rimmon, il est probable que ces deux noms étaient réunis dans la forme araméenne du mythe.

(1) Dans d'autres récits, dont nous avons déjà parlé plus haut, ce sanglier est un dieu jaloux déguisé, soit Apollon qui dispute Adonis à l'amour de Vénus (Phl. Hephæst. p. 33, ed. Roulez), soit Arès (Apollodor. III, 14, 4; Serv. ad Virgil. Eclog. X, v. 18; Schol. ad Homer. Iliad. E, v. 385, ed. Bekker; Eastell. ad Homer. Iliad. E, p. 561) ou Héphestus (S. Melit. Spicileg. Solson. t. II, p. XLIII; Ranan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXXIII, 2^e part. p. 321 et 323), qui veulent le punir de leur avoir rendu la déesse infidèle. En tous cas il faut reconnaître l'animal meurtrier d'Adonis dans le sanglier ailé représenté sur plusieurs gemmes phéniciennes, soit de la Phénicie même (Gajard, Culte de Mithra, pl. LXVIII, n° 3), soit de Chios en Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità tarde, pl. B, n° 96 et 97). Le même monstre fantastique forme le type des plus anciennes monnaies de Clazomène d'Ionie (Eckhel, Doctr. num. vet. t. II, p. 510), faisant allusion à la tradition

le sanglier par lequel Adonis est tué (Apollodor. III, 14, 4) et la narration poétique

locale d'après laquelle un sanglier ailé aurait jadis ravagé le territoire de la ville (Ében. Hist. anim. XII, 38). Dans cette tradition le monstre figure comme un ennemi du dieu solaire, d'Apollon, le protecteur spécial de Clazomène. On rétablit le lien qui le rattachait au mythe d'Adonis, en se souvenant du récit qui fait intervenir le sanglier dans le mythe d'Atys, lequel correspondait dans les religions de l'Asie Mineure à la fable phénicienne. Certains auteurs disent en effet qu'Atys fut tué par un sanglier qu'envoya Zeus, furieux de n'avoir pu l'arracher à l'amour de Cybèle (Pausan. VII, 17, 5); Herméjanax ajoutait que ce sanglier ravageait le territoire des Lydiens, exactement comme celui de Clazomène.

Il faut encore comparer à la mort d'Adonis dans les légendes grecques celles de plusieurs jeunes héros solaires tués par des sangliers, comme Idmon (Apollodor. I, 9, 23; Apollon. Rhod. Argonautic. II, v. 819 et suiv.), fils d'Apollon et d'Astéria ou Astarté (Phen.-cyd. ep. Schol. ad Apollon. Rhod. I, v. 139), et Hyas (Hygin. Fab. 192), forme héroïque de Dionysus Ἰγys.

J'ai montré plus haut que le dieu jaloux qui se change en sanglier ou envoie le sanglier pour mettre à mort le dieu solaire adolescent, est un dieu de même nature, mais plus âgé et doué d'une puissance destructrice, qui peut être regardé comme son père. Dans le récit de Ptolémée Héphestion (p. 12, ed. Roulez) c'est au contraire un héros jeune comme Adonis, Erymanthus, fils d'Apollon, qui, transformé en sanglier, tue l'amant de Vénus.

À Cypré on sacrifiait le 2 avril un sanglier à Aphrodite - Astarté, comme représentant le sanglier d'Atys, meurtrier d'Adonis (Hyd. De mensib. IV, 45). C'est sans doute de là qu'est venu chez les Grecs l'usage du sacrifice d'un porc à Aphrodite (Eustath. ad Dionys. Perieg. v. 852), sacrifice appelé à Argos ἱσλῦπια (Athén. III, p. 95). Les Syriens nomment ܡܝܬܐ ܕܥܝܬܐ, « mois du sanglier », le mois qui finit au solstice d'été et à la fin duquel avait lieu la cérémonie funéraire de la mort d'Adonis, tandis que le mois suivant, qui commence au solstice et dont les premiers jours voyaient la résurrection du dieu, s'appelle ܡܝܬܐ ܕܥܝܬܐ pour eux comme pour tous les peuples voisins.

J'ai déjà remarqué plus haut que l'interdiction de la chair du porc pour les Phéniciens, les Cypriotes, les Syriens, les Arabes et les Libyens, était en rapport avec le mythe d'Adonis.

de la trentième idylle de Théocrite⁽¹⁾. C'est ce qu'achevent, d'ailleurs, de démontrer les vases peints où est retracée la dispute d'Aphrodite et de Perséphoné auprès d'Adonis.

Cependant l'animal que combat Adonis et qui tue le jeune dieu peut changer de nature dans quelques variantes du mythe. Le célèbre bas-relief du Ghineh, au Liban (R. P. Bourque-roux, *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, 2^e série, t. III, p. 455 et suiv.; n° 1 de la planche; Rouan, *Mission de Phénicie*, pl. XXXVIII), en fait un ours. Une substitution semblable de l'ours au sanglier se produit dans les diverses formes des fables relatives aux Hyantes. Ces nourrices du Dionysus grec dans certaines versions sont métamorphosées en laies (Aul. Gell. *Noct. Att.* XIII, 9), ce qui s'accorde avec le récit d'Agathoclès (ap. Athén. IX, p. 375) disant qu'une truie nourrissait le jeune dieu, et dans une autre version elles sont des ourses, ἀρκυοί (Schol. ad Apollon. Rhod. *Argonaut.* I, v. 941; Euseb. ad Arat. *Phaenomen.* v. 45; cf. Eratosthen. *Catasterism.* ?).

Sur une belle bague d'or, de travail phénicien, publiée par Hajard (*Culte de Mithra*, pl. LXVIII, n° 18) et sur la coupe de bronze à inscription araméenne du Musée du Vaseion à Athènes (Euting, *Punische Steine*, pl. XL), c'est un lion que combat le dieu chasseur assisté de la déesse son amante ou son épouse.

Mais je crois que ces divers monuments où le sanglier est remplacé par un carniassier féroce, ours ou lion, se rapportent à la forme du mythe propre au culte très antique d'Atta dans le Liban (Macrobi. *Saturn.* I, 21), où le dieu tué à la chasse portait le nom de 𐤀𐤕𐤕 et la déesse celui de 𐤀𐤕𐤕𐤕 (Sanchoniath. p. 24, ed. Orelli). C'est encore une forme à ajouter à celles que je jetais en revue dans une note un peu plus haut, et c'est celle dans laquelle le mythe se présente sous les traits les plus simples au même temps que les plus voisins de la version également la plus simple et la plus antique du mythe phrygien de Cybèle et Atys. J'y reviendrai encore dans un instant.

(1) Le trait particulier qui termine la trentième idylle de Théocrite, le sanglier meurtrier d'Adonis pardonné par Aphrodite, se joignant à son cortège et se mêlant aux jeux des Amours, est représenté en bas-relief sur la base d'une statuette en terre-cuite d'Aphrodite, datant des premiers temps de la domination romaine et découverte en Chypre par M. de Cesnola (Frechner, *Antiquités cypriotes*, n° 180, fotogr.). C'est san-

de M. Krael et on le développant. Pour celui de اساف, appliqué au dieu mâle, si l'on admet l'explication étymologique de M. Dozy, confirmée par la synonymie de ʿaf, il faudra se souvenir qu'il y a vingt-six ans déjà M. De Wille montrait les rapports qui existaient entre Adonis, en tant que producteur de la végétation, et les dieux conçus comme résidant au milieu du fumier (Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 548) et relevait le jeu de mots religieux, attesté par les anciens eux-mêmes (Hesych. v. ʿAf-πpos), entre ʿaf-πpos et Ké-πpos, nom qui devient quelquefois celui du fils de Cingras (Eustath. ad Dionys. Perieges. v. 508). Si l'on préfère expliquer ce nom d'après le sens que l'aramée donne habituellement à la racine ʿaw, on est en présence d'une idée de tristesse et de deuil, qui est l'idée dominante du mythe d'Adonis comme de la légende de Isif et Hailah, et qu'expriment également dans la tradition phénicienne les noms d'une partie des personnages qui entourent le jeune héros ainsi que les surnoms qu'il reçoit lui-même. Sa mère est Myrrha, nom qui rappelle מירר, « amertume », autant que l'arbre de la myrrhe (Amos, VIII, 10; voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 249; R. P. Bouquenaud, Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire, 2^e sér. t. III, p. 521). L'appellation de son père Kivipas est dérivée du grec κίριπος, « plainte » (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 202) ou, comme le prétendent les lexicographes antiques (voy. Bochart, Canaan, l. II, chap. VIII), de l'instrument de musique קירוב, en grec κίριπα, employé dans les cérémonies de deuil et qualifié par Hésychius de κίριπα οἰκτα (⁽¹⁾) en Cyprus on qualifiait Adonis de Τύππας (Pollux, Onomast. IV, 10, 76; Athen. IV, p. 178), nom d'une flûte funèbre, et à Poros de Pamphylie il recevait celui d'Ἄβωβας (Etymol. magn. v. ʿAbbas), qui avait le même sens (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 202); aussi l'hymne mystique cité dans les Περὶ ὁμοιωμάτων, qu'on tend aujourd'hui généralement à attribuer à S^t Hippolyte plutôt qu'à Origène, appelle-t-il Abys, identifié formellement à Adonis, ἀβέσα βυπίαβας (V, g. p. 119, ed. Miller; p. 168, ed. Schneidewin).

(1) la version syriaque de l'Apologie de S^t Méliton (Spiidg. Sobism. t. II, p. XLII; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2^e part. p. 321) écrit le nom du père d'Adonis ܐܠܐ ܥܕܢ. M. Renan (l. c. p. 323) suppose qu'il était dans le texte original Cythéros, ce qui est peu vraisemblable pour un personnage essentiellement cyprote. Je suppose au lieu plutôt un nom parallèle à Kivipas et tiré de κίριπα comme celui-ci de κίριπα.

Quant à إيلي ou إيل, tout en admettant l'allusion possible à إيلي (car ce genre d'allusions basées sur un rapport de sons, qui tendaient à donner un double et un triple sens aux noms divins, était tout à fait dans le goût des religions antiques, comme nous en avons la preuve dans le Cratyle de Platon), il est bien difficile de refuser à ce nom la signification réellement grammaticale en arabe, « celle qui embrasse » (voy. Archeb., Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 61), la seule admissible quand nous le voyons porté comme nom propre par des femmes dans les généalogies historiques de l'Arabie (Wüstenfeld, Register, p. 334 et 335). Ceci nous ramène à l'étymologie proposée par Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 192) pour le nom d'Aphaca, le grand sanctuaire de la Vénus asiatique et d'Adonis dans le Liban (Etymol. Magn. v. Ἀφακα; Nonn. Dionys. III, v. 109-111; Euseb. Vit. Constant. III, 55; Sozomen. Hist. eccl. II, 5; Zosim. Hist. eccl. I, 58; Gelas. Cypric. ap. Ciceroni, Monum. sacr. et profan. t. I, fasc. 2, p. 139; S. Melit. ap. Spicil. Sokom. t. II, p. XLIII; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2^e part. p. 321 et 323; sur les ruines d'Aphaca, voy. Renan, Mission de Phénicie, p. 299 et suiv.), en le rapprochant du syriaque ܐܦܟܐ, amphexari. M. Renan (Mission de Phénicie, p. 299) a été suivant moi trop sévère pour cette étymologie. Sans doute la forme employée par le traducteur syriaque de S^t Meliton, ܐܦܟܐ, et la forme arabe actuelle du nom, إفقا, imposent d'adopter comme étymologie réelle et régulièrement philologique celle du savant académicien, tirée de ܐܦܟܐ, « fontaine, source. » Mais il m'est bien difficile de ne pas croire que le rapprochement avec ܐܦܟܐ se faisait dans l'antiquité et dans le pays même, au moins à titre d'allusion et d'allitération, comme une de ces étymologies factices qui avaient tant de cours dans les sanctuaires du paganisme et où la philologie était souvent traitée de la façon la plus cavalière. Le Grand Etymologique donne en termes formels l'étymologie résultant de ce rapprochement : Ἀφακα. Ζύρωρ πὲρ ἐστὶν ἡ δέξις. δούλας δὲ καὶ Ἐλθάδα γλῶσσαν, εἰ δὲ τὸ δῆμιον εἰπεῖν ῥῆμα, περιδῆμιον, περιδαβούσης ὑς Ἀφροδίτης ἐκείνῳ τὸν Ἀδωνιν, ἢ τὸν πρῶτον, ἢ τὸν ἐσχάτον περιδοθέν. Nonnus (Dionys. XLI, v. 4) appelle le sanctuaire principal d'Aphrodite au Liban Παρὶ' ὧς δόμος γαμήλιος, ce qui n'est autre que la traduction du nom d'Aphaca, entendu comme tiré de ܐܦܟܐ. M. De Witte (Ann. de l'Inst. Arch. t. XVII, p. 410 et suiv.) a établi que le baiser échangé entre les deux amants ou leur étroit embrassement sont des anc.

-ères certains qui doivent faire reconnaître le groupe d'Aphrodite et d'Adonis sur les monuments de l'art grec. D'ailleurs l'égymologie *gachia* dont je parle était appelée comme allusion au fait le plus saillant et le plus merveilleux du culte d'Aphaca, au prodige annuel de la chute du feu céleste appelé *Uranie*, personnification et symbole de la déesse, qui tombait sous la forme d'une étoile dans un bassin, *ἡ ῥυγ*, voisin du temple (Tosius. I, 58) et alimenté par les eaux du fleuve Adonis (Sozomen. II, 5), bassin dont on peut discerner encore aujourd'hui l'emplacement (Renan, *Mission de Phénicie*, p. 307 et suiv.). Ce prodige qui rappelle une fable de la religion de l'Attique, le Palladium tombé du ciel dans le Céphise (sur l'analogie du Palladium tombé du ciel et des aérolithes divins, voy. Ch. Denormant, *Revue Ann. de l'Inst. Arch.* t. I, p. 240) et placé sur le pont de la Voie Sacrée Elysinienne (Serv. ad Virgil. *Æneid.* II, v. 165; *Interpret. Mai.* a. h. l.; *Lyd. De mensib.* VIII, 45)⁽¹⁾, ce prodige est par le fait une véritable théogamie, un renouvellement de l'union, de l'embrassement, *ἡ ῥυγ*, du dieu et de la déesse, qui se reproduit chaque année, union que représentait aussi le mélange des eaux du fleuve Adonis avec celles de la mer à son embouchure (*Lyd. De mensib.* IV, 44; *Nonn. Dionys.* XX, v. 144)⁽²⁾ et à l'imitation de laquelle étaient instituées les prostitutions.

(1) On pourrait rapprocher aussi la chute de l'aérolithe devenu « la pierre noire » de la Ksabah auprès des puits de Zamzam, si l'on parvenait à établir que cette source, depuis longtemps perdue lorsqu'on la retrouve deux générations avant Mahomet, était ouverte et visible au temps où tomba la pierre divine et qu'Abd-el-Mottalib avait une réelle tradition de son caractère de consécration quand il se mit à la recherche pour le service du temple.

(2) Ici le symplegma divin prend un caractère différent. La déesse ne se montre plus comme ignée, mais comme humide, et c'est dans la mer qu'elle se symbolise. A ce point de vue la *ἡ ῥυγ* de Byblos et du Liban se montre la même que la *Belit Eshanti* ou « Belit mer » de la religion babylonienne (voy. mon *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroë*, p. 69 et suiv.; 86), personnifiant la mer primordiale, l'abîme d'où tout ce qui existe est sorti, la matière humide et passive que le démiurge, soit d'elle-même, organise et féconde. Le caractère tidal de la déesse s'efface complètement.

sacrés du temple d'Aphaca (Suid. v: Ἀφακα, Euseb. Vit. Constant. III, 55). C'est toujours la même idée que dans le mythe arcadien du bain dans les eaux du fleuve Ladon, qui transforme Déméter Erinnyss en Déméter Lusie et d'où elle sort mère de Despoina (Pausan. VIII, 25, 4. 37, 9; 42, 2, voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Eleusinienne, t. I, p. 271), et que dans les cérémonies symboliques du bain de la pierre sacrée de la Mère des Dieux, rite importé de Phrygie (Arrian. Tach. p. 75; Stat. Sylv. V, 1, v. 223 et suiv.) à Rome, avec la pierre elle-même (Vit.

et elle représente dans toute la généralité un des deux premiers principes cosmiques. C'est à cette notion que se rattache, comme l'a très bien vu Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 587-591; voy. aussi mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Pésse, p. 222), l'usage de placer constamment auprès du temple de la divinité féminine des religions syro-phéniciennes, sous toutes ses formes et sous ses noms, un étang sacré, qui est comme l'emblème de la mer primordiale, à laquelle se ramène toute déesse du principe femelle. Et l'intention qui faisait créer ces lacs artificiels et sacrés, est établie de la manière la plus positive par le nom du Stagnum Boëth (ΣΤΗΝ, chaos) auprès d'Aphaca, où l'on racontait que la fille de Vénus était tombée et avait été changée en poisson (Germanic. Caes. ad Abrat. Phaenomen. 24).

Comment d'ailleurs oublier les rapports qui existent entre Vénus et l'élément humide, spécialement avec la mer, jusque dans la Théogonie grecque, qui, inspirée sur ce point par la religion phénicienne et fidèle à la tradition, fait naître Aphrodite des flots fécondés par le sang d'Ouranos?

Dans les différents mythes d'Aphaca, Adonis se personnifie dans un fleuve. Il tient par ce côté à l'élément humide. C'est pour cela que sur le miroir du Vatican où M. De Witte reconnaît la dispute d'Aphrodite et de Perséphone pour la possession d'Adonis, on voit un poisson nageant dans un bassin aux pieds du jeune syrien, désigné par le nom VMAO (voy. De Witte, Nouv. ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 528). En effet on donnait le nom d'ἄδωνις à un poisson (Elien. Hist. anim. IX, 36) appelé aussi ἰζύρολος (Oppian. Haliout. I, v. 155 et suiv.; Hesych. s. v.; Athen. VIII, p. 332; Plin. Hist. nat. IX, 19, 34; Man. Phil. De anim. propriet. v. 98) ou κίπρις (Hesych. Magn. v: Κίπρις; Suid. v: Κίπρις; Hesych. v: Κίπρις et Κίπρις). Le poisson, que Jacoby dans ses notes sur Eliein (p. 324), identifie au baveque des Génois et au gabot des Mers.

div. XXIX, 11 et 14; Ovid. Fast. IV, v. 244 et 348; Herodian. I, 11; Vib. Sequest. De flumin. v. 2: Almo; Ammian. Marcell. XXIII, 4; Valer. Flacc. Argonaut. VIII, v. 239; Valer. Maxim. VIII, 15, 3), des Plumetées à Athènes (Meursius, Græciæ feriatæ, v. 2: Πλυμνῆες; Ch. Lenormant, Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 264 et suiv.; August Mommsen, Herologie, p. 11, 35, 427-439), du bain de Pallas chez les Latins, sujet d'un petit poème de Callimaque, de celui de Vénus à Rome, aux kalendes d'avril (Ovid. Fast. IV, v. 135-138), et du bain de la déesse Nortrus chez les Germains (Pacit. German. 40)⁽¹⁾; et cette idée est celle de la fécondation d'une déesse de nature ignée par l'eau, jouant ici le rôle d'élément mâle, fécondation qui s'opère par le moyen d'un bain (voy. Ch. Lenormant, Nouv. Ann. de l'Inst. arch. t. I, p. 242-271).

Le nom de إلهة, tel que je viens de l'expliquer, montre que si dans le temple même de la Kâlabah la déesse personnifiée par la pierre noire avait un caractère principalement sidéral, ce point de vue n'était presque plus marqué dans la seconde forme de la même déesse, adorée sur le monticule de Marmrah. Dans cet autre lieu saint, dépendant du temple principal, c'est une face différente de la Vénus asiatique qui était mise en relief. Elle s'y présentait comme déesse de la fécondité et personnification du principe féminin de la nature. C'est du couple de إلهة et إله qu'on peut dire, en se servant des expressions mêmes d'Origène au sujet des dieux de l'Arabie, évêq̄s τὰ Ἰνδὺ καὶ τὰ ἄρην δεδωζέσθαι (Origène. Contr. Cels. V, 37). Il faut-il en rapprocher certainement un autre couple, que M. Kiehl (Ueber die

-seillais, restait assez longtemps hors de l'eau pour rappeler aux anciens l'idée d'Adonis vivant sur terre et sous terre, puisqu'il se partageait entre Aphrodite et Persephone, ἔγ̄ς μὲν ἐπὶ γῆς, ἔγ̄ς δὲ ἄρ' ἐπὶ γῆς ἐπὶ γῆς αὐτῷ ἐπαίεσθαι.

(1) Les cérémonies sont certainement d'origine orientale. Je publierai d'ici à peu, dans une dissertation spéciale, le texte d'une tablette assyrienne, qui contient tout le rituel d'une fête analogue et que j'ai tenté déjà de traduire dans mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérone, p. 458-509. Il y a encore beaucoup à faire au point de vue mythologique sur la cérémonie à laquelle se rattache ce document.

Religion der vorislamischen Araber, p. 61) y a déjà comparé, celui de 𐤆𐤊 et de 𐤊𐤆, divinités qui, rarement séparées et le plus souvent réunies (Krehl, p. 66), étaient adorées dans un très grand nombre de localités de l'Arabie.

𐤊𐤆 (voy. Ozunder, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 495; et surtout le passage de Hâpoût dans Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 67 et 88) était représentée sous la figure d'une femme. J'ai déjà parlé plus haut (p. 145) de la signification de son nom, qui correspond exactement à celui de la Larpanit babylonienne⁽¹⁾. Il la caractérise de la manière

(1) Le nom n'était pas resté renfermé dans la Babylonie; il avait pénétré en Palestine et avait été admis à Alcalon, dans cette ville où la face guerrière de la divinité féminelle était adorée sous le nom de Sémiramis, si spécialement en rapport avec les pays assyriens. Je crois en effet reconnaître une mention formelle de la déesse babylonienne comme adorée à Alcalon dans un précieux passage du Talmud de Babylone (Abodah zarah, fol. 11 b):

בתי עבודה זרה קבועין הן אילו הן בת כל בכל בית
גבו בכורסי (בבורסי'ת) תרעתם (תרעתא) שבעים
צריפא שבאשקלון ושרא שבערביא

«des temples idolâtriques fixes sont: le temple de Bel à Babylone; le temple de Nô à Borsippa; celui de Thiratha qui est à Maboug; celui de Zaripha qui est à Alcalon; celui de Naro qui est en Arabie.»

On comprend dès lors la ressemblance étroite que présente avec les figures de la Larpanit de Babylone celle de la Vénus génératrice d'Alcalon (distincte comme type plastique de la Vénus armée ou Sémiramis et de la Derceto de la même ville) dans le bas-relief du douvre et dans le passage de la vie de St Porphyre de Gaza dont j'ai parlé plus haut, p. 165, note 2.

Le changement du 𐤆 en 𐤊, qu'on observe dans 𐤆𐤊 𐤊𐤆, se produit à chaque instant en assyrien. Je citerai tout à l'heure un jeu de mots sur Larpanit, qui est fondé sur cet échange de lettres.

Le même nom divin est passé en Perse, où dans la mythologie du parsisme de basse époque nous trouvons la dune appelée 𐬰𐬀𐬎𐬎 : Hydê, De religione Persarum, p. 260.

En revanche, il ne faut pas, comme je l'ai fait à la suite de M. Oppert (Essai de comment

d'Édaine (ap. Damasc. De princip. 125, p. 385, ed. Kopp) sort des ténèbres du chaos et s'unissant avec $\text{Q}^{\text{u}}\text{i}^{\text{x}}\text{d}^{\text{y}}$ donne naissance à $\text{A}^{\text{y}}\text{e}$ et $\text{A}^{\text{i}}\text{p}^{\text{a}}$. Nous lisons le même dans le morceau initial de San choniathon (p. 8, ed. Orelli), après la description du chaos : $\text{H}^{\text{p}}^{\text{a}}\text{e}^{\text{d}}\text{y}$ e $\text{p}^{\text{e}}\text{v}^{\text{e}}\text{p}^{\text{a}}$ $\text{t}^{\text{w}}\text{v}$ $\text{i}^{\text{d}}\text{i}^{\text{w}}\text{v}$ $\text{a}^{\text{r}}\text{x}^{\text{w}}\text{v}$, kai $\text{e}^{\text{y}}\text{e}^{\text{v}}\text{e}^{\text{b}}\text{o}$ $\text{o}^{\text{y}}\text{x}^{\text{p}}^{\text{a}}\text{s}^{\text{i}}\text{s}$, $\text{q}^{\text{u}}\text{i}$ $\text{p}^{\text{e}}\text{d}^{\text{o}}\text{x}^{\text{e}}\text{i}$ $\text{e}^{\text{a}}\text{i}^{\text{v}}\text{y}$ $\text{e}^{\text{a}}\text{h}^{\text{e}}\text{d}^{\text{y}}$ $\text{p}^{\text{o}}\text{i}^{\text{d}}\text{o}$ s.

Les dernières données paraîtront sans doute à beaucoup de personnes être d'une philosophie trop raffinée pour avoir été admises de tribus arabes du désert et avoir inspiré leur culte. Je n'y insiste donc pas. Mais ce qui est pourtant certain, c'est que l'Eros arabe de Daumat-el-djandal et des contrées voisines, qui, je le montrerai dans une autre lettre d'après les inscriptions encore inexploitées qui ont été récemment tirées des papiers de Fresnel, était aussi le dieu principal des Chamudaïns, c'est que cet Eros arabe avait le caractère d'une puissance cosmique de premier ordre et que par son rôle et les attributs il se rapprochait du dieu uranique, du dieu de l'éther et du ciel étoilé dont j'ai étudié la conception sous ses formes diverses. Nous en avons la preuve par l'assimilation, signalée déjà dans ma précédente lettre, que les Assyriens établirent entre ce S^{g} ou T^{T} , adoré des Arabes de Qedar, et leur dieu Bin. C'est ainsi qu'ils écrivent le plus souvent $\text{B}^{\text{i}}\text{n}$ $\text{D}^{\text{a}}\text{d}^{\text{d}}\text{a}$, en employant la désignation idéographique du dieu Bin, le nom de roi arabe écrit ailleurs phonétiquement $\text{B}^{\text{i}}\text{n}$ $\text{D}^{\text{a}}\text{d}^{\text{d}}\text{a}$ (Smith, History of Assyria, p. 271).

Ceci nous explique pourquoi S^{g} était représenté sous les traits d'un dieu guerrier et armé comme le S^{g} chanaanéen et le S^{g} hittite. Ibn. el-Kalbî, cité par Yâqout (dans Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 65), décrit ainsi la statue à Daumat-el-djandal : « C'était la figure d'un homme de très grande taille, fabriquée en pierre ; elle était couverte de deux vêtements, l'un en forme de izâr (robe de denous), l'autre en forme de ridâ (manteau), ceinte d'une épée ; un arc était suspendu à son épaule ; devant la figure était un support sur lequel se dressaient un drapeau et un carquois contenant des flèches à l'arabe. » C'est sans doute à une autre image du même dieu que fait allusion Schihâb-ed-din el-Fâsi (De Sacy, Notices et extraits, t. II, p. 134) en ces termes : « C'était une statue de marbre, qui représentait un homme à cheval, avec un vêtement ceint autour des reins et un manteau ; il portait

"une épée suspendue à son cou et tenait une lance à la main." Ici la description est tout à fait conforme à la figure du dieu à cheval, ayant de plus la tête radieuse, qui frappe un serpent de sa lance. Sur l'intaille à légende nabatéenne du cabinet de Copenhague publiée par M. Mordtmann (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. XVIII, pl. VI, n° 12) et par le docteur A. Levy (*Siegel und Gemmen*, pl. III, n° a)⁽¹⁾ d'Eros armé de la lance et du bouclier comme un Arès n'est pas, d'ailleurs, absolument inconnue à l'art grec; on le trouve sur certains vases peints qui paraissent se rattacher au cycle des représentations inspirées par le culte d'Adonis et par tous les mythes d'origine phénicienne et cypriole dont il était le pivot (Ch. Denormant et De Witte, *Elite des mon. céramogr.* t. IV, pl. LI).

Le couple de Wadd et de Souwa, dans la religion de l'Arabie, nous offre donc une association amoureuse ou conjugale d'Eros avec une Vénus Génitrix. C'est là une combinaison qui n'est pas inconnue des antiquaires et des mythologues dans d'autres parties du monde antique. Il existe toute une série de vases peints grecs ou grecs-italiques qui retracent le groupe amoureux d'Aphrodite et d'Eros de manière à ne laisser aucun doute possible sur la nature du transport de passion qui les entraîne dans les bras l'un de l'autre (Ch. Denormant et De Witte, *Elite des mon. céramogr.* t. IV, pl. XXXVII, XXXVIII, XL - XLIII)⁽²⁾. Mais, comme on l'a dit (Ch. Denormant

(1) Comme nous ne trouvons jusqu'à présent aucune trace du culte de 𐤀𐤓𐤓 ou 𐤀𐤓𐤓𐤕 chez les Nabatéens, il me paraît difficile de reconnaître ce dieu sur la gemme en question. Je croirais plutôt qu'il faudrait donner à la représentation qu'elle porte le nom de 𐤀𐤓𐤓𐤕 ou 𐤀𐤓𐤓𐤕𐤕.

En tous cas, nous avons dans ce monument et dans le passage que je viens de citer la preuve de l'existence de types de représentations divines tout pareils au S^t George de l'art byzantin. Il y a là sans doute un indice de la catégorie de conceptions dans laquelle il faut chercher les dieux païens que S^t George a supplantés dans un si grand nombre de localités de la Syrie.

(2) Sur le rapport que l'on peut établir aussi entre quelques-unes de ces représentations

Élite des mon. céramogr. t. IV, p. 119), « rien n'est plus étranger à la mythologie grecque que ce groupe amoureux d'Aphrodite et d'Eros; jamais, que nous sachions, les poètes n'y ont fait allusion: jamais les auteurs des récits fabuleux, dans leurs combinaisons les plus éloignées des récits vulgaires, ne semblent avoir fait d'Eros que le fils d'Aphrodite; nous ne le rencontrons nulle part donné pour son amant. Rien n'est donc plus difficile que de mettre les monuments qui offrent la preuve indubitable de cette union en rapport avec les textes où il est question, soit de l'Amour, soit de Vénus. » En présence de cette impossibilité d'expliquer par la mythologie purement hellénique les représentations des amours d'Eros et d'Aphrodite, on a été conduit à penser — ce que confirme de la manière la plus complète notre couple de Ἔρως et de Ἀφροδίτη — qu'elles devaient être rattachées à l'ensemble de conceptions d'origine orientale qui pénétrèrent d'une bonne heure en Grèce par l'Égypte et par le contact avec les Phéniciens, et dont on a plus de traces encore dans les œuvres de l'art plastique que dans les récits

et la fable de l'Amour et Psyché, ainsi que sur la parenté de cette fable avec la donnée d'un lien amoureux entre Eros et Aphrodite, voy. Ch. Lenormant, Élite des mon. céramogr. t. IV, p. 119-124. Le mythe de l'Amour et de Psyché a été regardé des érudits comme une fable principalement allégorique, de date peu ancienne (voy. Otto Jahn, Archaeologische Beiträge, p. 131 et suiv.; Gerhard, Archaeologische Zeitung, 1848, p. 338 et suiv.); cependant on la voit déjà représentée sur un miroir étrusque (Gerhard, Etruskische Spiegel, pl. XX, n° 10).

Sur l'un des vases auxquels je renvoie (Laporte, Vases de Lamborg, t. I, vignette VII, p. 23; Ch. Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, pl. XXXVII), Eros, qui est l'Eros hermaphrodite des mystères, et Aphrodite tiennent chacun à la main l'œuf d'où sort Eros dans la cosmogonie qu'Aristophane a introduite au milieu de sa comédie des Oiseaux (v. 695 et suiv.) et d'où sort aussi Protagoras, le dieu qui représente Eros dans les hymnes orphiques (Hymn. VI, v. 1 et 2). Il faut également se souvenir que dans le premier morceau de Sanchoniathon (p. 10, ed. Brellé) Miel ou Mielx, ni de l'Esprit amoureux de ses propres principes et de cette supposition mystérieuse sur lui-même à laquelle on donne le nom de Πρόλος , a la forme d'un œuf, $\text{ἀνεπιδάσθη ὁμοίως ὡς ὁ ὄψις}$ (voy. Renan, Mém. de l'Élud. des Inscr. Nouv. ser. t. XXIII, 2^e part. p. 255).

des écrivains. Le plus considérable et le plus généralement répandu des mythes de cette classe est celui d'Adonis, qui forme comme le centre de tous les autres. Il y a vingt-sept ans, M. De Witte (Ann. de l'Inst. arch. t. XVII, p. 394) exprimait l'opinion que le groupe des amours d'Eros et d'Aphrodite remplaçait celui d'Adonis et d'Aphrodite et qu'on avait établi entre Eros et Adonis un rapport étroit, auquel faisait allusion l'étymologie forgée par les Grecs donnant un sens d'amour et de volupté au nom d'Adonis (Fulgent. Mythol. III, 8; cf. Hayck. v. Ad.). La chose est aujourd'hui certaine (De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 173 et 189; Mém. de l'Inst. arch. t. II, p. 119), puisque nous connaissons sur des monuments un Adonis ailé, exactement semblable à Eros, qui fait la transition entre les deux types et les deux conceptions. Il est représenté sur un miroir étrusque (Gerhard, Etruskische Spiegel, pl. CXVI) avec son nom, $\Sigma\text{H}\nu\text{T}\text{A}$, et accompagné de Vénus, $\text{I}\text{T}\text{A}\text{H}\text{A}\text{O}\text{I}\text{T}$, qui lui présente une colombe. L'amant divin d'Aphrodite est encore ailé et ressemblant de très près à Eros, dans un autre mythe⁽¹⁾, tout à fait hellénisé dans son aspect extérieur,

81 C'est Panofka (Corracotten des Königl. Museums zu Berlin, p. 62) qui a le premier signalé l'importance du mythe d'Aphrodite et Hérès, dont mon père s'est occupé à son tour (Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 124 et suiv.).

Hérès, dont le seul Ellen (Hist. anin. XIV, 28) raconte la fable, est un Eros marin. Il est fils de Hérée, ailé comme Eros et en tout semblable à lui. On le donne à la fois comme le compagnon des jeux d'Aphrodite dans son existence marine et l'objet de son amour, et comme aimé de deux dieux rivaux, Posidon et Hélios, qui se le disputent. Mais après avoir répondu à la passion d'Aphrodite tant qu'elle reste au sein de l'élément humide, Hérès ne veut pas la suivre dans les cieux : alors la colère de la déesse ou la jalousie d'Hélios le change en une coquille qui reçoit son nom. Ses ailes sont données à Eros.

Sur un as de la ville d'Adria dans le Picenum nous voyons la tête de Hérès sortant d'une coquille gastéropode enroulée du genre des baccins (Marchi et Tassinari, L'as grave del Museo Kircheriano, classe IV, pl. III, nos 3 et 4). Cette coquille est au nombre de celles d'où l'on tirait la pourpre, bien qu'elle diffère des murex proprement dits, et elle était déjà employée dans la symbolique phénicienne en rapport avec le mythe

mais que je n'hésite pas à rapporter à la même source et à la même conception,

d'Adonis. Elle y était un emblème de la demeure infernale où Adonis descendait à certaines époques de l'année pour renaître ensuite à la lumière.

Il y a quelques développements sont nécessaires afin d'établir ce point important, qui a été jusqu'à présent négligé et qui achève le parallélisme entre les deux mythes d'Adonis et de Héraklès, entre lesquels le lecteur a déjà dû remarquer tant d'analogies, sur la simple exposition du second.

Pour cette démonstration il faut se reporter à la fusion syncrétique qui s'était établie entre le culte et la légende de l'Adonis de Byblos et le culte et la légende de l'Osiris égyptien. C'est là, du reste, un fait bien connu, attesté par les auteurs anciens (Lucien. *De Dea Syg.*; Strid. v. Héraclès; Markian. *Capell.* II, p. 192, ed. Hoff; Macrobian. *Saturn.* I, 21; Auson. *Epigr.* XXX; Corant. *De nat. deor.* 28; Damasc. ap. Phot. *Biblioth. cod.* 242, par 343, ed. Bekker) et mis complètement en lumière par les érudits modernes.

Dans les fêtes annuelles d'Adonis à Byblos, après les jours donnés au deuil du dieu, les femmes allaient recueillir la tête de l'amant de Baaléth, apportée par les vagues de la mer dans un vase d'argile ou dans une corbeille de papyrus (Lucien. *De Dea Syg.*; Procop. *Gay. ad Esai.* XVIII, p. 258, ed. de Paris, 1580; S. Cyrill. *Allep. ad Esai.* t. II, p. 275, ed. Aubert); aussitôt qu'elle était trouvée, les cris de joie et l'allégresse publique faisaient cesser les marques de tristesse. Cette corbeille mystérieuse est représentée sur quelques scarabées de travail phénicien (A. Della Marmora, *Sopra alcune antichità fenicie*, pl. B, n° 92). C'est d'Égypte qu'elle était censée venir, et les Pères orientaux des premiers siècles, comme Procope évêque de Gaza, voyaient une allusion à ce rite dans le verset où Isaïe (XVIII, 2) parle des messages que l'Égypte envoie par mer en Phénicie dans des corbeilles de papyrus.

Aussi à l'époque des Ptolémées, comme il résulte de la quinzième idylle de Théocrite, quand la célébration des Adonias se fut établie à Alexandrie, la fête de joie y précédaient celle de deuil; c'est seulement le lendemain de cette fête de joie que les femmes, les cheveux épars, précipitaient dans les flots l'image d'Adonis. M. De Witte (*Monum. Ana. de l'Inst. arch.* t. I, p. 531) a fait remarquer la liaison des deux cérémonies et montré que l'Adonis précipité dans la mer à Alexandrie était alors celui dont on recueillait la tête quelques jours après à Byblos.



















et à regarder comme ayant été à l'origine une forme du mythe d'Adonis.

Mais, si dès avant l'époque d'Isis un lieu marqué par des cérémonies communes s'était établi entre le culte de Byblos et la religion osirienne de l'Egypte, il ne semble pourtant pas qu'antérieurement aux Phéniciens on ait adoré Adonis en Egypte sous son nom phénicien. La corbeille que l'on jetait à la mer auprès des embouchures du Nil contenait alors pour les Egyptiens une partie du cadavre d'Osiris, et les Phéniciens la recueillaient comme renfermant la tête d'Adonis, chaque peuple désignant alors sous le nom de la langue nationale le dieu qu'ils tenaient pour commun à tous deux, ou du moins les Phéniciens se servant de l'expression d'Adonis. Osiris et ayant adopté, comme leurs inscriptions le prouvent, le nom d'Osiris sous la forme 𓂏𓂐𓂏 bien avant que le nom d'Adonis ne se fût naturalisé en Egypte.

En effet Plutarque (*De Is. et Osir.* 15-18), d'accord avec Etienne de Byzance et le *Grand Ethnologue* (v. Βύβλος), raconte d'après les Egyptiens que lorsque Typhon et ses complices eurent mis à mort Osiris et eurent coupé son corps en morceaux, ils enfermèrent ces restes dans une caisse et la jetèrent à la mer. Poussée par les flots, la caisse arriva à Byblos et fut déposée par la vague sur le rivage auprès d'un tamarisque, qui grossit subitement et l'enveloppa. Le roi du pays, nommé Malkandra (מלכאדר), admirant la beauté extraordinaire de cet arbre, le fit couper pour en fabriquer une colonne dans son palais. Sur ces entrevenues, Isis arrive à Byblos et se met au service de Malkandra, pour pouvoir mener le deuil auprès de la colonne qui renferme les débris ignorés du cadavre d'Osiris. Je passe sur les incidents de son séjour, qui m'entraîneraient trop loin; mais après un certain temps Isis demande au roi la colonne comme paiement de ses services. Elle l'emporte, en fit la caisse et dispose sur le lit funéraire le corps taillé en pièces de son époux. Celui-ci, pendant qu'elle le pleure et le couvre de baisers, reprend tout-à-coup l'activité génératrice et rend Isis mère d'un fils aux jambes tortues et débiles, qui est une nouvelle incarnation de lui-même.

L'authenticité de ce récit comme légende véritablement égyptienne, et remontant à une époque déjà fort ancienne, ne saurait être contestée. Le regrettable Chéradet Devéria (*Bullet. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1858, p. 133) a signalé sur un bas-relief égyptien publié par M. Prisse (*Monuments égyptiens*, pl. XXXIII) la

-perdue parmi les pêcheurs et les matelots de l'Archipel, prenant pas suite

représentation de cette « arrivée d'Osiris » (). On y voit la caine contenant les restes du dieu, déposée au pied du tamarisque, que désigne l'inscription : « L'arbre du « coffre, »                 

270

un caractère tout marin. C'est le mythe d'Ophiodite et Horéti, qu'Ellén

funèbre, exactement comme le Rituel Funéraire égyptien le décrit (Lepsius, Das Totenbuch der Ägypter, chap. XVIII, l. 33; chap. XIX, l. 11; chap. XX, l. 6) aussi bien que Plutarque. D'autre côté montre une sorte d'hippocampe de style asiatique, à queue et à corps de serpent marin, avec la tête et les pieds de devant d'un cheval; tout auprès on voit le crochet, symbole de cohabitation et de gouvernement dans les monuments pharaoniques, au-dessus duquel est posée une chouette. La figure de cet animal ne s'est pas encore rencontrée avec un emploi religieux sur les monuments égyptiens, mais on a trouvée des monies de chouettes dans les catacombes d'animaux sacrés à Thèbes (Wilkinson, Manners and customs of ancient Egyptians, 3^e édition, t. V, p. 211). Sa présence sur notre vase rappelle d'une manière frappante ce que dit Plutarque (De Is. et Osir. 16) que, chez Mel. canades, Isis se transformait chaque nuit en oiseau pour se lever sur la mort de son époux. Une allusion manifeste à cette métamorphose se remarque dans l'hymne traduit par M. Chabas (Revue archéologique, t. XIV, p. 76 et 207). Sans nous laisser aller encore à de plus amples développements, n'est-il pas permis d'en rapprocher l'histoire des oiseaux memnonides, qui, suivant une tradition conservée sur les bords de l'Hellespont, s'abattaient chaque année sur le tombeau de Memnon, qu'ils saluèrent avec soin et purifiaient en recueillant sur leurs ailes l'eau du fleuve. A. Sépas (Pausan. X, 31, 2; Ovid. Metam. XIII, v. 576-619; Serv. ad Virgil. Æneid. I, v. 751). Sur les rapports d'Adonis et de Memnon, voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 227-233. Les représentations du vase du Cabinet des Médailles ne permettent pas de douter qu'il ne faille aussi rapprocher au mythe d'Osiris-Adonis une série de précieuses monnaies d'argent frappées en Phénicie pour le compte des rois de Paros et dont je crois que l'émission dut commencer à l'époque d'une des expéditions que les Achéménides organisèrent pour tenter de reconquérir l'Égypte. M. Brandis (Das Münz- und Gewichtswesen in Vorderasien, p. 513 et suiv.) les croit issues de l'atelier de Egi; je les regarderais plutôt, d'après leurs types mêmes et la fable à laquelle ils font allusion, comme fabriquées à Byblos. Les types sont en effet dans la plus étroite liaison avec les sujets retracés sur le vase dont je viens de parler.

Il en existe deux variétés principales.

La première (Mionnet, Descr. de méd. ant. t. V, p. 645 et suiv., nos 17-24; A. de la

(Hist. anim. XIV, 28) dit avoir été une fable spéciale aux matelots, et que par conséquent

Treasures of Numismatics, Numismatique des rois grecs, pl. LXV, n° 5-9) montre au revers la chonette, que nous avons expliquée comme l'emblème d'Isis en deuil, avec le crochet, sur lequel elle est posée dans la peinture du vase, et le fouet, symbole égyptien d'impulsion. Le fouet et le crochet sont très souvent réunis dans les mains des dieux de l'Égypte comme les deux attributs de la puissance divine. Au droit est un dieu barbu, tenant l'arc à la main, monté sur un hippocampe ailé, qui court à la surface des flots, où court aussi un dauphin représenté à l'épave. Sur les petites divisions, où il a fallu simplifier le type, l'hippocampe est seul, sans le dieu qui le monte (Ch. Denon, Numism. des r. gr. pl. LXV, n° 10 et 11), et nous le voyons aussi sur les pièces au type de la galère portant les noms de rois de Byblos (Duc de Luynes, Numismatique des satrapies, pl. XV, n° 42-45; pl. XVI, n° 48). Un scarabée phénicien le représente également (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, n° 100). Cet hippocampe ne diffère que par les ailes de celui du vase. Sur ce monument il semblait attendre pour le transporter sur les flots de la mer jusqu'au rivage de Byblos la caine contenant les restes d'Osiris ou la corbeille de papyrus avec la tête d'Adonis. Sur les monnaies c'est le dieu lui-même, déjà renoué (ce qui coïncide avec la fête de joie de la résurrection d'Adonis commençant à Byblos aussitôt la corbeille mystique recueillie), c'est le dieu lui-même qu'il porte d'Égypte en Phénicie, et qui court à la surface de la mer, monté sur un des animaux fantastiques qu'elle nourrit, comme d'après Ellen Héritès courait auprès de son éraste Poséidon. Je donne donc le nom d'Adonis-Osiris à ce dieu monté sur l'hippocampe, et je ne crois pas que l'on puisse opposer à ce nom qu'il est barbu, à l'âge viril, et non plus adoléscent comme l'Adonis de Chypre et des monuments helléniques. Je montre, en effet, plus loin que c'est à cet âge et sous ces traits qu'on représentait Adonis sous la forme spécialement propre au Liban, à titre de 𐤏𐤍𐤁𐤏 ou dieu suprême. Il est d'ailleurs à remarquer que, sur les monnaies dont je parle, l'arc que le dieu tient à la main lui donne une très grande ressemblance avec les représentations trinitaires d'Allah. D'où l'on peut se demander si, du temps de la domination et de l'influence assyriennes en Phénicie, un troisième élément du syncrétisme ne s'était pas encore introduit dans la religion de Byblos, et si, après avoir identifié

272.

retracer certaines peintures de vases (Ch. Lenormant et De Witte, Étude des mon.

Adonis et Osiris, on n'y avait pas également admis quelques traits du personnage d'Osiris, dont les Phéniciens et les Hébreux transcrivaient le nom $\text{O}^{\text{S}}\text{I}^{\text{S}}$, exactement comme celui d'Osiris.

de seconde variété des pièces qui nous occupent, en grand et en petit module (Monn. de méd. ant. t. V, p. 645, n° 15 et 16; Ch. Lenormant, Numism. des r. gr. pl. LXV, n° 12 et 13; F. Lenormant, Essai sur le classement des monnaies des Lagides, pl. VIII, n° 6), ne présente qu'une très légère différence de fabrication dans le revers; le type en est toujours le même, la chevette avec le fouet et le crochet. Mais sur le droit, au lieu du dieu montant l'hippocampe, nous voyons seulement un dauphin qui bondit au-dessus des flots. Cet animal accompagnait l'hippocampe sur les autres monnaies dont j'ai parlé d'abord. Il sert de monture à Héraklès représenté comme un véritable Enos sur quelques pierres gravées (voy. Panofka, Terracotten des Königl. Museums zu Berlin, p. 62). Le dauphin est d'ailleurs en rapport avec les divinités solaires quand elles sont considérées comme nainant dans l'élément humide et y puisant leur nourriture (Plutarque. De Is. et Osir. 34, cf. Gerhard, Antike Bildwerke, p. 132, note 35; Griechische Mythologie, §. 365, 2); aussi est-il l'emblème (voy. ma Monographie de la Voie Sacrée Elbursienne, t. I, p. 512 et suiv.) et même la forme que revêt (Homer. Hymn. in Apoll. v. 391-54 Schol. ad Pindar. Mem. V, v. 81; Eyz. ad. Hydroph. Cassandra. v. 208) l'Apollon Delphinien, l'Apollon spécial de la race ionienne (Mauzy, Histoire des religions de la Grèce, t. I, p. 146 et suiv.), celui qui tient le plus près aux conceptions religieuses de l'Asie antérieure. Au-dessous des flots, à l'époque, est figuré le coquillage enroulé que l'as d'Hadria nous a offert comme celui de Héraklès. Est-il représenté sur la monnaie à titre de simple production marine, contribuant à caractériser le lieu de la scène? ou bien, ainsi que paraît l'avoir supposé M. Brundis, ce mollusque qui produit la pourpre y est-il un symbole de l'aldien monétaire de Tyr? Je ne le pense pas, et comme je l'ai dit plus haut, je crois qu'il faut y voir un emblème religieux d'une sérieuse valeur. Pour moi, de même que la métamorphose de Héraklès est un déguisement euphémique de la mort, le coquillage en question sur la monnaie phénicienne symbolise la demeure infernale

cérámogr. t. IV, pl. XXXVI et XXXIX)^(?) Aussi, dans une représentation célèbre, et qui semble au premier abord simplement allégorique (Millingen,

où Adonis-Oiris est descendu et d'où il va remonter au jour, il remplace le coffre funéraire d'Oiris ou la corbeille de papyrus des Adonis de Byblos. Et j'en trouve la preuve formelle dans le scarabée phénicien découvert en Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, n° 110) où le jeune dieu ressuscitant sort tout armé de la même coquille hélicoïde, comme Jonas du ventre du céleri. La coquille est portée sur les flots, comme la corbeille de papyrus de Byblos, et au-dessous on voit le même dauphin que sur la médaille, le dauphin qui vient de l'apporter d'Egypte à la côte de Phénicie.

Cette représentation rappelle, du reste, le mythe d'origine phénicienne, si analogue à l'histoire biblique de Jonas (Bottari, Roma sotterranea, t. III, p. 42; Maury, Revue archéologique, t. V, p. 555 et suiv.), d'Hercule avalé tout armé par un monstre marin et rejeté après trois jours de séjour dans son sein (Schol. ad Homer. Iliad. V, v. 145; Eryz. ad dycephr. Ctesand. v. 34; Hellenic. fragm. 137, ed. Sturz; S. Grail. Alleg. ad Jon. II; Isaac Porphyrogen. ap. Alat. Excerpt. var. p. 376). Là encore nous avons, sous une forme déguisée mais facile à pénétrer, la notion de la mort du dieu suivie de sa prochaine résurrection. Elle s'applique à un autre dieu, le 𐤔𐤓𐤐𐤌𐤕𐤕 tyrien c'est à dire le dieu qui correspondait en Phénicie au Udder-Samdan chaldéo-assyrien, au personnage dont on célébrait la mort volontaire sur un bûcher et suivie de résurrection dans des cérémonies symboliques étudiées par Raoul Rochette: Mémoire sur l'Hercule assyrien et phénicien, dans les Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XVI, 2^e partie. Hercule - Melgarth tue, en sortant de son corps, le monstre qui l'a dévoré; il est à son tour vainqueur du principe hostile qui a causé sa mort temporaire.

Les Grecs ont combiné ce récit avec celui de la délivrance d'Hésione, et ont fait du monstre qui avale Hercule celui qu'il va combattre pour sauver la fille de Lédon (Diod. Sic. IV, 4; Apollodor. II, 5, 9; Philostrat. Jan. Imag. 12). Mais, comme l'a remarqué M. Maury (Revue archéologique, t. V, p. 556), dans les légendes phéniciennes il devait être en rapport avec la guerre que Zûs Aqapôus (𐤌𐤕𐤕 𐤌𐤕𐤕), père d'Hercule (𐤔𐤓𐤐𐤌𐤕𐤕), fait au dieu de la mer, Pontos (𐤐𐤓𐤕?). Chez Sanchoiathon (p. 32, ed. Orelli), Démarous échappe par la fuite à Pontos, qui avait fait invasion sur

(le dieu de cette année et celle de cette année à la suivante)

Ancient unedited monuments, pl. XII; Dubois-Maisonneuve, Introduction à l'étude des vases-peints, pl. LIII; Museo Borbonico, t. III, pl. XII; Ch. Denormant et De Witte, Étude des mon. céramogr. t. IV, pl. LX), mais à laquelle il faut chercher son sens mythologique plus relevé (De Witte, Étude des mon. céramogr. t. IV, p. 188 et suiv.; Mém. de l'Inst. Arch. t. II, p. 112), Eros est-il placé entre les deux déesses rivales, l'une céleste, l'autre infernale, qui se disputent sa possession (voy. d'autres vases où le sujet est analogue, mais moins caractérisé, Ch. Denormant et De Witte, Étude des mon. céramogr. t. IV, pl. LVII-LIX), exactement comme Adonis dans la tradition mythologique la plus générale, qui a aussi quelquefois

(Suite des notes de la page précédente)

son territoire, et offre un sacrifice en action de grâce de sa délivrance.

Une autre fable nous montre Jason avalé par un monstre marin comme Hercule et rejeté de même. H. Gerhard (Jaton der Drachenbeute, Berlin, 1835) a montré que ces deux récits avaient une source commune.

(1) La seule certaine de ces représentations céramographiques du mythe de Hérèsis est celle d'un stamnos apulien de la collection Blacas, actuellement au Musée Britanique (Étude des mon. céramogr. t. IV, pl. XXXVI). On y voit d'un côté Hérèsis, ailé et entièrement nu, assis sur un rocher, ainsi qu'il convient à un dieu de la mer, tenant à la main deux branches de varech, le Fucus vesiculosus des botanistes. Au revers est Aphrodite, également assise, vêtue d'une longue et élégante tunique, ayant sur la tête une sphendone qui peut à peine contenir sa luxuriante chevelure, avec derrière elle une branche de myrte. Comme déesse en ce cas spécialement marine, elle porte sur la main droite un oiseau qui n'est ici ni la colombe, ni le panerneau, ni l'igmp, mais un volatile du genre des gâillards ou des mouettes. C'est la gavia, 'oiseau blanc qui se balance avec ses ailes sur les flots de la mer, et se plonge avec rapidité dans les profondeurs de l'Océan, v. avis peralba illa gavia, quae super fluctus marinos pinnis natat, denargit sese prope. ad Oceanum profundum gremium. Apulée (Metam. V, p. 371) le représente comme accoutumé à se jouer auprès de l'anus pendant qu'elle se baigne et qu'elle rage, commundum tenerum luxuriantem natantemque propter anistens.

inspiré les céramographes grecs (Gerhard, Mythorienbilder, pl. XI, Ch. Denormant et De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, pl. LXXXV). Sur un autre vase, le couple d'Eros et d'Aphrodite fait pendant en opposition à celui d'Adonis et Perséphoné (Ch. Denormant et De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, pl. LXXXII). Les indications précieuses des monuments de l'art justifient l'annihilation que je fais, à la suite de M. Krehl mais encore plus affirmativement que lui, entre le couple de $\alpha\omega\alpha$ et $\epsilon\lambda\epsilon\iota$, qui sont Adonis et Vénus, et celui de $\epsilon\gamma$ et $\epsilon\gamma\alpha$, qui sont Eros et Aphrodite.



Ainsi qu'on l'a déjà remarqué (Ch. Denormant et De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, p. 132) la substitution des amours d'Aphrodite et d'Eros à ceux d'Aphrodite et d'Adonis, sur les monuments de l'art grec inspirés par les cultes d'origine orientale a eu surtout pour objet d'exprimer plus nettement la notion de l'inceste mystique, du dieu jeune amant ou époux de sa mère, qui était au fond de tout cet ordre de mythes. C'est aussi pour cela qu'un célèbre miroir étrusque (Mon. inéd. de l'Inst. Arch. t. I, pl. LVI A, Gerhard, Etruskische Spiegel, pl. LXXXIII) substitue au groupe d'Adonis et Aphrodite le groupe de Dionysos, $\chi\eta\nu\iota\delta\nu\delta$ (dieu dont la parenté avec Adonis est affirmée par de très nombreux témoignages), et de sa mère Sémélé, $\alpha\iota\eta\mu\epsilon\lambda\epsilon$, représenté avec un caractère érotique sur lequel il n'y a pas à se méprendre (voy. De Witte, Ann. de l'Inst. Arch. t. XVII, p. 395; Ch. Denormant, Ibid. p. 426) des observations que j'ai eu l'occasion de faire plus haut sur l'enfant qu'allaitait l'Aphrodite. Astarté de Cypro dans les images qui la représentent comme $\nu\alpha\upsilon\sigma\sigma\epsilon\lambda\epsilon\sigma$, ont montré que cet enfant n'est autre qu'Adonis, et que la donnée de l'union amoureuse du jeune dieu avec sa propre mère, bien que voilée dans la forme extérieure, fait partie de la conception fondamentale et essentielle du mythe de Vénus et d'Adonis, comme de celui de Cybèle et d'Atys. Dans la tradition poétique adoptée par les Grecs cette notion de l'inceste divin y a été conservée, mais elle est reléguée au second plan, car on fait naître Adonis de l'inceste involontaire de Myrrha ou Smyrna avec son père Cinyras (Apollodor. III, 14, 3; Hygin. Fab. 58, 164, 251 et 271; dactant. Phaed. Fab. 2, 9, 10). M. Maury (Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 197) ne l'est pas mépris sur la haute importance de ce détail de la légende. « Cinyras, dit-il, grec, fit par un commerce incestueux



avec sa fille, donne naissance à Adonis, n'est lui-même qu'Adonis, invoqué sous le nom de Angras (Maury, t. III, p. 202). Le mythe nous représente donc le dieu devenant son propre générateur, ce qui nous ramène au dogme égyptien d'Ammon, mari de sa mère. Le dieu Ammon était en effet, de même qu'Adonis, le seigneur des dieux, le seigneur de l'éternité; il s'engendrait soi-même, idée que figure l'inceste de sa naissance. Ra, qui représente, comme Adonis, le soleil, était dit aussi s'engendrer soi-même. Smyrna jouait donc, en Phénicie, le même rôle que Heith ou Maut, la déesse mère de son époux, autant qu'engendré, Adonis répondait à Khons, l'Hercule égyptien.

La conception de l'inceste divin peut, du reste, être considérée comme un des dogmes fondamentaux de toutes les religions antiques. C'est une monstrueuse aberration de l'esprit de symbolisme, enfantée par l'identification du dieu père et du dieu fils, ou de la déesse mère et de la déesse fille, et résultant d'une tentative d'exprimer sous une forme sensée la notion du dieu « qui s'engendre lui-même » (voy. ma Monographie de la Vie Sacrée Élusiniennne, t. I, p. 491). Je ne puis qu'indiquer ici, sans m'y étendre, le développement que cette conception avait pris dans la mythologie égyptienne, où elle s'appliquait à presque tous les dieux (E. de Rougé, Revue archéologique, t. VIII, p. 37-60; Notice sommaire des monuments égyptiens du Louvre, p. 99 et suiv.; Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 290; Marcelle, Notice des monuments de la Musée de Boulogne, 2^e édition, p. 81). Ce qui est plus intéressant pour nous ici, et ce qui nous engage à en chercher hardiment la trace dans les cultes syro-phéniciens et arabes, c'est de la trouver en Assyrie et en Babylonie exprimée aussi formellement qu'en Egypte. Sir Henry Rawlinson a en effet signalé avec une grande pénétration (dans l'Annuaire anglais de son père, 2^e édition, t. I, p. 513 et suiv.; voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 87) cet inceste du père avec sa

(1) Je développe ce point de vue dans un mémoire sur la légende de Sémiramis, qui paraîtra bientôt dans le recueil de l'Académie Royale de Belgique. On peut en voir l'analyse dans un rapport de M. Roulez, publié au Bulletin de cette Académie, 2^e série, t. XXXIII, p. 233-239.

277

mère comme faisant le fond de la religion locale de l'importante cité de Nipur en Babylonie et comme s'appliquant spécialement au dieu Adar-Samdan, , dont Belit, , est à la fois la mère et l'épouse. Le savant anglais a de plus indiqué le rapport qui existe entre cette donnée et la légende épique de Sémiramis, qui paraît s'être formée assez tard mais qui n'est que le développement d'un vieux mythe de la religion chaldéo-syrienne. En effet l'inceste divin, considéré comme une manière de symboliser la génération du dieu par lui-même, peut se présenter sous deux formes, qui toutes deux se rencontrent dans les variantes de la légende de Sémiramis, car si, d'après une tradition, elle fut éprise de son propre fils Ninyas (Jastin. I, 2), suivant une autre version, elle aurait été la fille de Ninus et aurait épousé son père (Conon. Parrot. 9). C'est ainsi que la légende poétique d'Adonis nous montre l'inceste de Cinyras avec sa fille, et qu'en même temps Adonis lui-même doit être considéré comme l'amant de sa mère.

L'idée du jeune dieu époux ou amant de sa mère, d'aut, ai-je dit, plus clairement exprimée pour les Grecs dans le groupe amoureux d'Eros et d'Aphrodite que dans celui d'Adonis et d'Aphrodite. Devait-il en être de même pour des populations syriennes ou arabes quand elles adoraient le couple d'un Amour et d'une Vénus, comme celui de  et de ? Il serait difficile de dire si cette idée était considérée par elles comme plus ou moins voilée dans l'un ou l'autre cas. Mais ce qu'on peut affirmer, c'est qu'elle n'était pas étrangère au couple divin de Dumuzid et Ishtar, car la donnée la plus généralement adoptée par les Grecs, qui fait d'Eros le fils d'Aphrodite, existait aussi dans les religions syro-phéniciennes. Sanchoiathon (p. 32, ed. Orélli) fait naître d'Ashtaré (𐤀𐤃𐤕𐤕𐤁) deux fils, le Désir (𐤕𐤔𐤕) et l'Amour (𐤀𐤕𐤕): καὶ ἀπὸ Ἀσθάρης γένοντο ἄφροες δύο, Πόθος καὶ Ἔρως.

Les remarques auxquelles nous venons de nous livrer et dans lesquelles nous avons fait en revue, à titre de points de comparaison, les principales formes que revêt un des mythes fondamentaux, je dirais presque le mythe fondamental ou du moins le plus caractéristique, du paganisme syro-phénicien, éclairciront à ce qu'il me semble la légende de Asaq et Nabé. Mais ils conduisent en même temps à se demander si dans la pensée des fondateurs

du culte de la Kéabab le dieu adolescent qui sur la butte de Çafa était adoré sous les noms de *إساف* ou de *سفي* comme l'amant de la déesse, enlevé avant l'âge par une vengeance jalouse, n'était pas précisément ce fils mystérieux et dont on ne donne pas le nom que la même déesse tenait dans ses bras à titre de mère et de nourrice dans une des représentations peintes à l'intérieur du temple lui-même. On saisirait ainsi le lien direct qui rattachait le culte du champ des sacrifices à celui du sanctuaire principal d'où ce champ dépendait. En l'absence de témoignages précis on ne saurait être affirmatif sur ce point. Et d'ailleurs il est probable que la chose ne devait pas être exprimée d'une manière précise, d'un soin systématique que l'on prenait pour laisser, ainsi que je l'ai dit, un caractère mystérieux à la génération et à la naissance du dieu fils. Mais l'analogie avec ce que nous voyons dans la plupart des sanctuaires de la Syrie et de la Phénicie donne à cette conjecture une très grande vraisemblance. On peut en effet, ainsi que nous en avons donné les preuves, résumer ainsi en formule la composition ordinaire des triades syro-phéniciennes et ce qui les différencie, du moins dans l'apparence extérieure, des triades égyptiennes. Dans le sanctuaire principal de chaque localité on n'adore qu'un couple divin, mais ce couple est fécond et le dieu mâle s'y engendrant lui-même dans le sein de la déesse femelle à laquelle il est associé, celle-ci devient mère d'un fils identique à son père, lequel fils n'est pas nommé dans les adorations avec ses parents, mais se voit sur les représentations plastiques porté dans les bras de la déesse ou allaité par elle. Le fils n'est donc pas nommé dans le sanctuaire consacré au couple dont il est issu, mais il a son sanctuaire particulier à peu de distance, et là, jouant le rôle de dieu principal, il se présente comme l'époux ou l'amant de sa propre mère, et dans cette union il peut devenir le point de départ d'une nouvelle triade.

Telle est la donnée essentielle et que l'on peut qualifier propre de dogmatique. C'est celle que nous retrouvons partout et sous les noms les plus divers, mais partout identique malgré ces différences de noms. C'est elle aussi que l'on parvient à discerner au fond de toutes les formes de la légende mythologique, qui revêt des ornements de la poésie et de mille broderies capricieuses la vieille conception d'une antique théologie naturaliste, et qui combine des généalogies de dieux où les mêmes groupes se répètent souvent plusieurs fois sous des

appellations diverses et s'en chaînent les uns à la suite des autres par des combinaisons qui varient presque à l'infini. C'est dans cet enchaînement des générations divines, qui donne naissance à l'histoire épique des dieux que la plupart des religions antiques ont laissé une latitude presque complète à l'imagination des poètes et des logographes. Rien n'a été plus rare dans l'antiquité qu'une grande systématisation scientifique de l'ensemble du panthéon d'un peuple en une hiérarchie invariable, telle que nous la voyons à Babylone et en Assyrie. On ne saurait assez le répéter, il n'y avait rien de semblable en Phénicie et en Syrie. Les cultes y gardaient leur caractère local primitif. Chaque tribu, chaque ville y avait son groupe divin reproduisant les mêmes combinaisons essentielles sous des formes indéfiniment variées, donnant des noms spéciaux à chaque 𐤋𐤏𐤍 et à chaque 𐤍𐤏𐤍 , et faisant prédominer tel ou tel aspect de l'être divin primordial dans les deux personnages du couple local. Quant à la réunion dans un ensemble commun de ces couples originellement distincts et constituant des sacra gentilitia, à l'établissement d'un lien théogonique et mythologique qui les rattachât les uns aux autres et à leur subordination hiérarchique réciproque, la liberté paraît avoir été aussi absolue en Phénicie et en Syrie qu'en Grèce. Le sacerdoce de chaque ville avait son système. De là la variété des théogonies et des cosmogonies cousues bout à bout dans les fragments de Sanchoniathon tels que nous les possédons; de là aussi la possibilité de reconnaître que chacune de ces théogonies provient des traditions d'une ville différente quand on les étudie de près, travail que M. Ewald, M. Bunsen et M. Renan ont déjà conduit fort avant, mais où il reste encore considérablement à faire.

Un des points les plus essentiels dans la composition des groupes divins de chaque localité dans la religion syro-phénicienne, groupes constitués sur le modèle de la génération humaine, était celui-ci, assez constant pour être élevé à l'état de dogme en Phénicie et en Syrie comme en Egypte, que le dieu fils est identique au dieu père, que c'est ce dieu père s'engendrant lui-même et se reproduisant sous une forme juvénile. Ceci peut au premier abord sembler une difficulté considérable pour admettre ma conjecture que le 𐤋𐤏𐤍 ou 𐤍𐤏𐤍 de la bête de Cafa était le même que le fils mystérieux de la déesse épouse de Hobal dans le sanctuaire de la Kaabah. Nous avons constaté

en effet que Hobal était le dieu *ai'ar*, à la fois *gêros* et *nosqas*, et qu'en même temps *I'iaf* ou *Hobik* était un *Adonis*, c'est à dire un personnage essentiellement solaire. Entre ces deux conceptions il y a une grande différence apparente, une différence qui semble d'abord plus profonde que celle qui existe ordinairement entre le dieu père et le dieu fils.

Malin d'une part l'idée de la génération du dieu par lui-même et de l'identité du père et du fils, prime de beaucoup les diversités extérieures d'attributions qui permettent de ramener les nombreux personnages du panthéon syro-phénicien à quelques types principaux, le dieu uranique et cosmique comme Oulom, Marna, Hobal, Eschmoun, le dieu solaire viril et destructeur comme Mobak, Chamos, Milcom, Baal Khamon, le dieu solaire jeune, bien-faisant et producteur de la végétation, comme Adonis, Chammonuz,⁽¹⁾ Hadad-

(1) Le nom de *חממוז*, dont on n'a jusqu'à présent trouvé aucune trace dans les monuments épigraphiques, demeure un véritable problème. Il ne paraît avoir été précisément localisé nulle part, et on en trouve des traces dans toutes les parties du monde sémitique. Tout tendrait à faire croire que c'était moins à proprement parler le nom d'un dieu déterminé qu'une qualification généralement appliquée au dieu solaire adolescent mourant pour ressusciter, sous toutes les formes et sous les noms dont il était susceptible, dans les cérémonies du deuil de son trépas et peut-être aussi, par extension, dans le moment de sa résurrection. Ainsi que l'a judicieusement remarqué M. Maury (*Niveau des religions de la Grèce*, t. III, p. 220), on le pleurerait plutôt qu'on ne l'adorait sous le nom de Chammonuz.

Le texte classique par excellence pour ce nom est le passage d'une des visions d'Ézéchiel (VIII, 14) où le prophète voit auprès de la porte nord du Temple de Jérusalem « des femmes assises pleurant Chammonuz. » S^t Jérôme, en traduisant et en commentant ce passage, et tous les autres interprètes anciens sont d'accord pour reconnaître qu'il s'agit ici d'Adonis. L'auteur des *Chronicon Alexandrinum* (p. 130) dit: *Οαυὺς ὅτι ἐπυρεύετο Ἄδωνις*. Procope, évêque de Gaza (*Ad. Egi.* XVIII, p. 258, éd. de Paris, 1580): *Οαυὺς, ὅτι ἐπ' Ἄδωνι*. S^t Cyrille d'Alexandrie (*Ad. Egi.* II, 3, t. II, p. 376, ed. Auberti): *Ασπυρεύετο δὲ ὁ Οαυὺς ὁ Ἄδωνις*.

S^t Jérôme (*Epist.* XLIX *ad Paul.*; *Opp. omnia* t. IV, part. II, p. 564) signale encore

Rimmon, Iahok. D'autre part, s'il est dans la nature du dieu $\chi\rho\acute{o}\varsigma$ et $\epsilon\acute{o}\varsigma\mu\omicron\varsigma$ d'être le dieu antique par excellence et si cette notion détermine le type de la

le culte de ܥܕܢܐ en Palestine à une époque bien postérieure après l'empereur Hadrien: Bethleem nunc nostrum et augustissimum orbis locum, de quo Palaestina canit: hirtas de terra orta est; locus inumbrabat Chammas, id est Adonidis: et in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amariis plangebatur.

Chez les Syriens, Bar-Bahloul raconte la légende classique d'Adonis sous le nom de ܥܕܢܐ (voy. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 206). Le traducteur syriaque de l'Apologie de St Hélien emploie aussi le nom ܥܕܢܐ en parlant de l'Adonis d'Uphaca (Spicilg. Solism. t. II, p. XLVII; Raman, Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XXIII, 2^e part. p. 321 et 323). On sait, du reste, que le mois commençant au solstice d'été et dont le premier jour voyait la fête de la résurrection du dieu ܥܕܢܐ (S. Hieronym. Comment. III in Ezech. dans les Opp. omnia, t. III, p. 750; Moïse Maïmonide, More Nebouschim, III, 20; David Kimchi dans Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 202), était appelé en Syrie ܥܕܢܐ , nom que les Juifs adoptèrent dans leur calendrier le plus récent sous la forme ܥܕܢܐ . Deux hémérologues grecs qui donnent la liste des mois de la ville d'Héliopolis de Syrie (Babak) fournissent pour celui-ci les leçons ΘANIZA , ΘAMMOYZ et ΘAMA (Ch. Benfey et M. A. Stern, Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker, p. 21 et 22).

Moïse Maïmonide (More Nebouschim, III, 29) nous fait connaître, d'après les livres des Sabiens, un curieux travestissement de la légende antique, qui transporte à Babylone le nom de ܥܕܢܐ . Chammonz y est donné comme un prêtre des idoles que le roi fit mettre à mort parce qu'il prêchait le culte des planètes et des signes du zodiaque. « la nuit de sa mort toutes les idoles se réunirent des extrémités de la terre dans le temple de Babylone autour de la grande statue d'or du Soleil qui « était suspendue entre le ciel et la terre. Cette idole se prosterna la face contre terre » et toutes les autres avec elle, et elle leur raconta ce qui était arrivé à Chammonz. « Et les idoles pleurèrent et se lamentèrent toute la nuit. Puis, le matin venu, elles « s'envolèrent chacune vers son temple, jusqu'aux extrémités de la terre. »

Un seul, mais un très important passage du livre d'Adam des Mandaites du Bas-Euphrate, dont je m'occupe qu'on n'a pas encore fait plus d'usage, mentionne ܥܕܢܐ (Harberg,

plupart de ses représentations, il est en même temps le dieu éternellement jeune, *Yeor le xai npsob'lyv* (*Prod. La Tim. IV, p. 251*), le temps qui ne vieillit pas,

Cod. Nasar. t. II, p. 178; cf. Onomast. ad Cod. Nasar. p. 146 et suiv.). Il y est question du temple du dieu, servi par vingt-huit sacrificateurs (nombre en rapport avec les jours des lunaisons), et des banquets qu'on célébrait en son honneur. *Yeor* s'y montre de plus comme un personnage idéal et calendaire, honoré par « les Sept formes stellaires » (*Yeor* *Woe*), issues de *WwA* le démiurge. Les Sept formes stellaires sont qualifiées de *Ros* (*Wio*) et données comme des esprits féminins lascifs. Elles doivent être comparées aux *Uryalhoes* et *Tikarides* à *Apélipudes* nés d'*Urtarté* d'après *Sanchoniathon* (p. 30, ed. Orelli). Ce sont les sept étoiles de la Grande Ourse. Les livres des Mendaïtes les comptent parmi les corps idéaux nés de l'accouplement du démiurge *WwA*, « le dieu qui ouvre » (*WwA*, *Avoyius*), ou *WwA:z*, « le belliqueux » (Sur l'application de ces deux noms à un même personnage, voy. *Norberg, Onomast. ad Cod. Nasar. p. 126*), avec *WwA:z*, l'esprit femelle du désir et de la volupté (*Norberg, Onomast. p. 104*), appelé aussi *WwA:z*, « l'enflammée » (*Norberg, Onomast. p. 85*), *WwA:z*, « la brûlante », *WwA:z*, *WwA:z*, « la mère du monde » (*Norberg, Cod. Nasar. t. II, p. 296*), et *WwA:z* (*Norberg, Onomast. p. 20*) c'est à dire *Vénus-Urtarté*. Elle s'accouple au démiurge *WwA* trois fois, en prenant des apparences diverses et en lui faisant croire qu'il commet trois incestes successifs. Se donnant pour sa mère, elle enfante les sept étoiles de la Grande Ourse (*Cod. Nasar. t. I, p. 178*); se donnant pour sa sœur, elle met au monde les douze signes du zodiaque (*Cod. Nasar. t. I, p. 180*); enfin, en lui faisant croire qu'elle est sa fille, elle produit les cinq planètes (*Cod. Nasar. t. I, p. 182*). On voit combien ce panage est important pour la doctrine de l'inceste sacré, qu'il nous offre sous toutes les formes dont il est susceptible.

Le nom de *Chammon* passa en Occident avec le culte d'*Adonis*. Sur le miroir étrusque du Vatican si ingénieusement expliqué par M. De Witte comme représentant la dispute d'*Aphrodite* et de *Persephone* pour la possession d'*Adonis*, le dieu syro-phénicien est appelé *VH A O*. Peut-être faut-il, avec *Selden* (*De diis Syris, Synonym. II, p. 262*) et M. De Witte (*Nouv. ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 542*), se rappeler ici de *Urtarté* *Oarpos* adoré en Macédoine (*Hesych. v. Oarpos*). Mais du moins il est

χείρος ἀγέλατος (Amarc. *De princip.* 122, p. 381, ed. Hoff), et c'est pour cela qu'il a pour emblème le serpent, qui se renouvelle et se rajeunit en changeant de

difficile de ne pas établir un rapport entre Chammony et le roi égyptien fabuleux Oapovs, qui chez Platon (*Phaedr.* p. 96, ed. Bekker) est en relation avec le dieu Thaut, et aussi le pilote égyptien homonyme, également engagé, chez Plutarque (*De ora cul. aegypt.* t. VII, p. 650, ed. Reiske), dans une légende mythique et dans la légende de la mort d'un dieu. Aussi Philastre (cf. Selden, *De diis syris*, *Synagm.* II, p. 262) qualifie-t-il de fils du roi d'Égypte le Chammony que pleurent les femmes de Jérusalem dans le passage d'Ezéchiel.

Aucune des étymologies jusqu'à présent proposées pour le nom 𐤒𐤓𐤕𐤓, en le tirant de la racine 𐤓𐤕 ou d'une racine 𐤓𐤕𐤓 pour 𐤕𐤕𐤓, n'est réellement satisfaisante, et je ne me sens pas en mesure de produire à ce sujet une conjecture de quelque valeur. Je me bornerai donc à signaler quelques données nouvelles pour le problème qui ressortent des textes cunéiformes, mais qui viennent le compliquer plutôt que l'éclaircir.

L'hypothèse la plus vraisemblable, surtout en trouvant le nom de Chammony usité chez les Mandaïtes, serait d'en chercher le berceau originaire dans la Babylonie, comme celui de la plupart des appellations divines de la religion syro-phénicienne. Cependant nous n'apercevons aucune trace de ce nom dans les inscriptions cunéiformes. Bien plus, le mot correspondant au Chammony des Syriens et des Juifs de la seconde époque y est 𐤒𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓 𐤕𐤕𐤓 𐤕𐤕𐤓 (voy. Norris, *Assyrian dictionary*, t. I, p. 50). Ce dernier nom ne me paraît pas radicalement différent de celui de 𐤒𐤓𐤕𐤓. Je crois, avec les Assyriologues de l'école anglaise, qu'il faut au contraire l'y assimiler, en admettant que nous avons ici un exemple de cet échange du 𐤓 et du 𐤕, qui n'existait pas seulement dans le système graphique légué par les traditions primitives aux Babyloniens postérieurs, mais aussi dans la prononciation de l'idiome Assyrien à Babylone, comme le prouvent les transcriptions grecques Oavān et Tav Dē pour Ešamti, 𐤕𐤓𐤕𐤓𐤕𐤓, et la manière dont Héychius rend par saïos le mot šamai, 𐤕𐤓𐤕𐤓, « sobil ».

Le qui achève de le prouver, c'est que, chez les peuples posthelléniques de Hamān, nous trouvons la forme 𐤒𐤓𐤕𐤓, intermédiaire entre 𐤒𐤓𐤕𐤓 et 𐤕𐤕𐤓. On ne peut

jeau (voy. mon travail sur la légende de Cadmus, p. 8). Aussi le dieu, s'il est d'ordinaire figuré comme un vieillard, peut dans d'autres cas passer au nombre des personifications jeunes. En même temps, comme directeur des mouvements célestes et des révolutions sidérales, comme pasteur du troupeau des astres, il peut tendre à se rapprocher des divinités solaires qui président aux phases successives dans lesquelles tourne éternellement la nature, qui régulent le temps et les saisons. C'est ainsi que le $\gamma\delta\omega\kappa$ de la Phénicie, introduit à Athènes de Béotie par la colonie cadméenne, y est devenu un dieu tout à fait solaire, l'Apollon Isménien (voy. ma légende de Cadmus, p. 16 et suiv.; et plus haut dans cette lettre, p. 171). Bien plus, $\gamma\delta\omega\kappa$, en Phénicie même, arrive à remplacer

meconnaitre en effet un Adonis-Chammouy dans le $\gamma\delta\omega$ en l'honneur duquel on célébrait à Harrân, le 15 du mois de $\gamma\delta\omega$, une fête de deuil appelée $\gamma\delta\omega$ ou « des pleureuses », pendant laquelle les femmes ne mangeaient que des fruits secs et s'abstenaient de farine mouluë (Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus, t. II, p. 27). Le surnom d'Adonis Tawâs (Lycophr. Cassandr. v. 831; Eglog. a. h. l.), qui adonné lieu à tant de conjectures, est peut-être à corriger en Tawâs et à rapprocher de cette forme Tawouy ou Taway, $\gamma\delta\omega$.

quoiqu'il en soit de ce dernier point, nous avons deux types du même nom divin, l'un par un $\gamma\delta$, l'autre par un γ , $\gamma\delta\omega$ et $\gamma\delta$. Quelle est la plus ancienne, celle d'où l'autre est dérivée? Il est assez probable que c'est celle qui contient le $\gamma\delta$, car on admettra plutôt la dégénérescence d'un m en v que le changement d'un v en m . Mais s'il en est ainsi le nom n'aura pas eu son berceau à Babylone, puisqu'il s'y montre plus altéré que partout ailleurs; il y sera le résultat d'une importation de l'extérieur. Cette importation doit, du reste, remonter très haut; car la nomenclature des mois babyloniens porte la marque d'une grande antiquité. En général cette liste paraît avoir été plutôt portée de Babylone en Syrie que de Syrie à Babylone. Il y a donc là une antinomie dont nous ne discernons pas clairement la solution. Faudrait-il supposer que le nom qui se présente ici sous la forme $\gamma\delta\omega$, la sous les formes $\gamma\delta\omega$ et $\gamma\delta$ ne serait pas d'origine sémitique, et qu'il aurait été emprunté à un autre peuple (peut-être à un peuple antérieur) à la fois par les Syriens et par les Babyloniens, qui l'auraient rendu différemment?

Adonis dans le mythe que rapporte Damascius (ap. Phot. Biblioth. cod. 242, p. 352, ad Bekker). Et mouu, y est-il dit, était le plus beau des dieux et Astronomie, la mère des immortels, fut éprise d'amour pour lui. Ils se rencontrèrent à la chasse, la déesse poursuivait le jeune dieu, qui, pour résister à la tentation amoureuse, se mit à l'un coup de hache comme Alys. Astronomie, au désespoir, le renuscita par sa chaleur vivifiante et lui donna, en mémoire de cet événement, le nom d'Estmoun, puis elle lui fit prendre place dans le ciel à côté d'elle. C'est identiquement le mythe d'Adonis, avec les noms seulement changés; et en disant qu'il fut appelé $\epsilon\pi\iota\ \epsilon\gamma\ \iota\epsilon\sigma\upsilon\gamma\ \epsilon\gamma\varsigma\ \gamma\alpha\gamma\varsigma$, Damascius nous montre que l'on considérait en ce cas $\gamma\epsilon\gamma\omega\varsigma$ comme le feu ardent, $\gamma\epsilon\gamma\omega\varsigma\ \psi\alpha$, du ciel (voy. Maury, Revue archéologique, t. III, p. 771). Et je crois que l'on peut affirmer que cette variante du mythe, où le dieu cosmique se confond avec le dieu

(1) Je restitue Ἥσποροῦς , d'accord avec Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 636), le nom qui est dans le texte actuel Ἥσπορος , d'après l'Atsynomé de l'île d'Astoria, Ἥσπορος $\epsilon\kappa\ \epsilon\gamma\varsigma\ \text{Ἥσπορας}$ $\nu\epsilon\sigma\omega\upsilon$, qui dans la Chronique Pascale (t. I, p. 66) devient mère d'Aphrodite en s'unissant à Aphraos, fils de Cronos. Movers me paraît en effet avoir établi d'une manière décisive l'existence d'une forme d'Atarté nommée Ἥσπορος ou Ἥσπορας = Ἥσπορος . C'est en la confondant avec cette déesse que les rabbins font de Maamah, femme de Lamech dans la Genèse, une Vénus (Fabricius, Cod. pseudepigraph. Vet. Testam. t. I, p. 274), un démon de la nuit et des pollutions nocturnes, comme dilith (Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, t. II, p. 423). Ils la donnent comme l'épouse du démon de la planète Mars, Samaël ou Schomron, la mère du démon de la volupté, Asmodée, אשמוּדָא אשמוּדָא אשמוּדָא אשמוּדָא (Zijoni, fol. 14; voy. Eisenmenger, t. II, p. 416), et de beaucoup d'autres démons (Parascha Berachith, fol. 15). Enfin ils la font résider à Tyr, dont l'île sainte est l'île Astoria (Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 63).

C'est cette déesse Ἥσπορας dont le nom entre en composition dans le nom propre féminin du Perantus de Plante, Giddonema, Ἥσπορας - Ἥσπορας . Il faut aussi le reconnaître dans la reine mythique de Byblos, femme de Melchandre (Μελχάνδρη), que Plutarque (De Is. et Osir. 15) fait intervenir dans l'histoire d'Osiris-Adonis et dont il dit, $\alpha\upsilon\tau\eta\ \delta\epsilon\ \alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\ \text{Ἥσπορας}$ $\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \text{Ἥσπορας}$ $\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \text{Ἥσπορας}$, ὅπερ ἐν Ἑλλήσπεσι Ἀφροδίτα προσήποισεν.

solaire, était la forme spéciale à Sidon; car l'inscription du sarcophage d'Eschmounazar (l. 16-18) nous apprend en termes formels que la triade locale de Sidon se composait de 𐤋𐤏𐤓𐤌𐤍 , 𐤏𐤓𐤌𐤍 et 𐤏𐤓𐤌𐤍 , le dernier ayant le rôle du dieu fils et adolescent; adoré dans un temple particulier à la porte de la ville. Cet exemple emprunté au culte de la plus importante des cités phéniciennes rend tout à fait admissible et vraisemblable que dans la religion antique de la Mécque ce fût le fils du dieu uranique et cosmique 𐤏𐤓𐤌𐤍 qui, sous le nom de 𐤏𐤓𐤌𐤍 ou 𐤏𐤓𐤌𐤍 , remplit le même rôle qu'Adonis et figurât dans un mythe semblable, malgré l'identité fondamentale du dieu père et du dieu fils.

Ces échanges d'attributions, cette manière d'appliquer dans certains cas à un dieu qui paraît d'un type assez différent le mythe qui appellerait plus naturellement un dieu appartenant à certaine classe de personifications, sont chose étrange et difficilement explicable si l'on veut, avec la plupart des mythologues de nos jours et en particulier avec l'école de M. Max Müller, que les dieux du polythéisme représentent des phénomènes exactement déterminés dans la nature. Rien de plus simple, au contraire, pour ceux qui admettent, comme l'école de la Symbolique, que ces dieux répondent à des conceptions abstraites d'une philosophie naturaliste, plus raffinée souvent qu'on ne tenait dispense à le croire, et qui y retrouvent un certain nombre de doctrines physico-religieuses sur les forces et les causes de la nature, qui peuvent se localiser indifféremment et à tour de rôle, sans cesser d'être identiques à elles-mêmes, dans des phénomènes et dans des corps naturels tout à fait différents. Plus je vais, plus je suis persuadé de la vérité de ce point de vue, que j'ai toujours défendu, fidèle aux leçons et aux traditions paternelles. J'ai essayé dans d'autres travaux de l'appliquer à la religion hellénique, que seul il permet d'interpréter d'une manière satisfaisante (voy. surtout ce que j'en ai dit dans ma Monographie de la Voie Sacrée Éleusinienne, t. I, p. 206-209). Mais c'est surtout dans les religions syriaco-syriennes qu'apparaît manifestement la nature complexe et compréhensive de la conception des personnages divins, qui ne sont pas limités à un seul phénomène mais en embrassant, au contraire, toujours plusieurs à la fois et représentent de grands principes cosmiques, supérieurs aux phénomènes qui n'en sont que le produit et la manifestation. Ainsi, pour nous en tenir au personnage d'Adonis, il est certain que si, par une portion considérable

de ses attributs, de ses emblèmes et des circonstances de son mythe, il est le jeune soleil de printemps (Macrob. Saturn. I, 21), qui produit et développe la végétation, d'autres particularités montrent en lui une personnification de cette végétation elle-même, une image du blé qui germe dans la terre (Schol. ad Theocrit. Idyll. III, v. 48; Cornut. De nat. deor. 28) et qui ne se remontre qu'après y avoir séjourné pendant un certain temps, des fruits qui apparaissent au printemps pour arriver à maturité et tomber, germer à leur tour d'une nouvelle vie, avec les grandes chaleurs de l'été (Porphy. ap. Euseb. Præpar. evang. III, 1; Numian. Marcell. XIX, 1). On est donc obligé, pour définir complètement sa nature et expliquer l'ensemble de son mythe, ainsi que pour se rendre compte de la variété de noms, paraissant d'abord désigner des dieux assez différents, auxquels ce mythe s'applique tout en restant le même, on est obligé de recourir à une formule plus haute et plus large, qui puisse réunir tous les phénomènes que je viens de rappeler, et de dire qu'il personnifie l'ensemble des phénomènes alternatifs de vie et de mort, de destruction et de renaissance, qui s'observent dans la nature et dont les vicissitudes régulières se manifestent aussi bien dans les phases des mouvements sidéraux que dans la vie végétative et animale.

C'est pourquoi il n'est aucun des dieux du panthéon syro-phénicien auquel ne s'applique la donnée mythique de la mort et de la résurrection successives, par ce qu'ils se distinguent bien moins les uns des autres que les dieux de l'Égypte, de la Babylonie ou de la Grèce. Leur distinction, moins métaphysique ou phénoménique (si l'on peut employer ici ce néologisme pour éviter l'ambigüité qui résulterait du mot phénoménal), leur distinction, dis-je, est avant tout géographique et locale. Ils ne sont pas tant des puissances et des attributs divinisés de l'être divin qui embrasse la nature entière dans la conception panthéistique, que cet être divin dans sa totalité envisagé comme le protecteur de telle ou telle ville ou de telle ou telle population. Sans doute dans chaque localité on a plutôt adoré l'être divin sous une certaine forme, dans un certain ordre de phénomènes, et on l'a considéré comme se manifestant de préférence dans un corps céleste ou dans un symbole fourni par la nature. Mais la notion de l'amitié primitive s'est beaucoup moins oblitérée dans ce groupe de religions que dans aucun autre, ce qui fait que presque tous les dieux y ont à peu de chose

près la même histoire mythologique; cette histoire exprimant sous une forme concrète et en action un certain nombre d'idées de philosophie religieuse sur la vie en soi et les évolutions intérieures de l'être divin, qui sont essentielles à la conception générale et qui se reflètent dans toutes les formes extérieurement diverses sous lesquelles on l'adore.

Nous avons donc vu déjà, chemin faisant, Hadad, sous la forme spéciale de Hadad-Rimmon, Lahor, Eschmoun et même le Moloch de Tyr se substituer à l'Adonis de Byblos et de Cypré, dans des mythes presque identiques, comme le dieu qui meurt et renaît bientôt après dans les phases saisonnières de la nature. Il semble résulter aussi des termes mêmes des sarcasmes dont le prophète Elie poursuit les prophètes de Baal dans la grande lutte contre eux, alors que les défenseurs du culte de Jéhoïah et ses adversaires ont préparé deux holocaustes rivaux et attendent que la chute du feu décide en allumant l'un des deux bûchers décide entre leurs dieux (I Reg. XVIII), il semble, dis-je, résulter des termes mêmes de ces sarcasmes (v. 27), que dans l'idolâtrie du royaume d'Israël, héritée en partie des Chananéens méridionaux, le Baal viril et igné, époux d'Acherah (v. 19) et étroitement apparenté au Moloch phénicien, était aussi un dieu qui éprouvait, sinon une mort, du moins une occultation périodique pendant laquelle sa puissance diminuait.

A mesure que nous avançons, nous sentons grandir l'importance du dieu conçu comme mourant et renaissant tour à tour. Si les Grecs, en adoptant la fable et le culte d'Adonis, en ont fait un simple héros, chez les Phéniciens et les Syriens il est un dieu de premier ordre; il peut même dans certains cas être considéré comme le premier des dieux, comme le dieu suprême par excellence, le Maître universel. Et ici nous devons nous reporter à ce que nous avons dit plus haut de la qualité de *provojevys*, *𐤒𐤓𐤕*, et de *ἱερογενός* attribuée à Adonis, du personnage d'Adonis. On ou représenté comme enfant, et de la manière dont il se confond avec *𐤒𐤓𐤕*. J'ai montré alors comment Adonis, que la légende mythologique fait souvent descendre, comme Osiris et en vertu des mêmes idées, à la dernière des générations divines et au degré d'émanation le plus rapproché de l'humanité, est en même temps identique au *provojevys* primordial, issu de l'Abîme éternel, à l'enfant divin posé sur le lotus, première manifestation de la vie et de la puissance divines

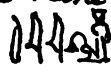



émergeant du chaos et en faisant sortir l'univers organisé, avec lequel il tend à se confondre au même temps qu'il en est le démiurge ou l'organisateur. Envisagé à ce point de vue, Adonis n'est pas seulement « le seigneur » par excellence, 𐤀𐤃𐤌𐤍 ou 𐤀𐤃𐤌𐤍⁽¹⁾, le dieu suprême, il est au même temps le premier né des dieux, le principe

(1) Le nom est en réalité un simple qualificatif. Mais comme la presque totalité des noms divins dans les religions syro-phéniciennes ont le même caractère, nous croyons qu'il n'est pas possible, en présence de l'unanimité des témoignages grecs et latins affirmant qu'il avait un caractère individuel à Cypré et à Byblos et qu'il y constituait l'appellation la plus habituelle du dieu principal de ces localités, du dieu mourant et renaissant, nous croyons qu'il n'est pas possible de révoquer en doute un fait si généralement attesté, ainsi que l'ont fait beaucoup d'érudits modernes, prenant 𐤀𐤃𐤌𐤍 pour une simple épithète d'un personnage divin qui aurait eu un autre nom. Un dieu 𐤀𐤃𐤌𐤍 ou 𐤀𐤃𐤌𐤍 n'est pourtant rien de plus invraisemblable qu'un dieu 𐤇𐤃𐤁. D'ailleurs 𐤀𐤃𐤌𐤍 est une des qualifications de Jéhovah chez les Hébreux, et toutes ces qualifications se retrouvent en Phénicie comme les noms individuels de dieux distincts dans la forme extérieure.

Cependant il est à remarquer que les inscriptions phéniciennes jusqu'à présent connues sont muettes sur ce dieu. 𐤀𐤃𐤌𐤍 s'y montre toujours comme un simple substantif, et même dans aucun des noms propres qu'on y a relevés il n'entre en composition à la manière des noms divins. Dans les noms bibliques non plus il n'y a que celui de 𐤀𐤃𐤌𐤍 où l'on pourrait chercher la trace du dieu 𐤀𐤃𐤌𐤍, par la comparaison avec les noms parallèles 𐤀𐤃𐤌𐤍 et 𐤀𐤃𐤌𐤍, qui se lisent sur des inscriptions phéniciennes. Le seul exemple d'emploi formel du nom d'Adonis par un écrivain oriental se trouve dans le *Carikh* - er - Roumî de Macarios, évêque d'Antioche, qui appelle l'amant de Vénus 𐤀𐤃𐤌𐤍 𐤀𐤃𐤌𐤍 (Chwalekha, *Die Sabäer und der Sabismus*, t. II, p. 209). Encore cet auteur est de date bien récente et paraît avoir simplement transcrit en arabe la forme grecque.

Mais l'existence très ancienne du culte d'un dieu solaire du nom de 𐤀𐤃𐤌𐤍 ou 𐤀𐤃𐤌𐤍 chez quelques unes des populations de la Palestine ou de la Syrie, paraît attestée par le culte de 𐤀𐤃𐤌𐤍 ou 𐤀𐤃𐤌𐤍, qu'à la fin de la XVIII^e dynastie le roi

primordial d'où découlent toutes les autres générations divines. Au lieu d'être placé comme d'ordinaire au terme final de la chaîne des émanations, il peut en devenir le point de départ supérieur. Le dieu que l'on se représente le plus souvent comme adolescent peut être en même temps regardé comme « l'ancien des dieux, l'ancien des jours », et cette qualité lui appartient plus spécialement quand on le considère dans son enfance, par une de ces oppositions d'idées auxquelles se plaisait souvent le symbolisme antique, opposition qu'Héraclite, disciple des philosophies religieuses de l'Asie, voulait naturaliser chez les Grecs quand il représentait la puissance suprême qui

Amenhotep IV prétendit établir en Égypte et y substituer à la religion nationale. Ce culte était certainement étranger; beaucoup des objets sacrés qu'on y employait ont sur les monuments un caractère asiatique; quelques-uns même, comme la Table des pains de proposition, jusque là inconnue en Égypte, offrent une étroite ressemblance avec des objets du rituel des Hébreux. C'est sous l'influence de sa mère qu'Amenhotep IV, changeant même son propre nom, entreprit une révolution religieuse, sans doute pour faire triompher sur les dieux de l'Égypte le dieu de cette mère, qui semble avoir exercé sur son esprit assez faible une domination absolue. Or, le type de visage que les sculpteurs, toujours si fidèles en Égypte dans la représentation des particularités ethnographiques, donnent à la reine Tâï, mère d'Amenhotep IV, est celui de la race sémitique. Son nom même, , qui n'est pas égyptien, peut se transcrire en lettres sémitiques 'A ou 'X'A et se rattacher à une racine de cette famille de langues, avec le sens de « gazelle » (hébreu אֵזְרָא, de la racine אָזָא, qui est en arabe غَزَل). Elle était donc originaire ou de la Syrie ou d'une des tribus sémitiques qui peuplaient alors une grande partie du Delta. En dressant des autels à un dieu que l'Égypte n'avait pas connu jusqu'alors, Amenhotep IV Khon-en-Amon paraît ainsi avoir obéi avant tout aux traditions du sang étranger qui, par la mère, coulait dans ses veines. Il fit pour Amon ce que les Pasteurs avaient fait pour Soutekh. Le nom de son dieu nouveau, , tel qu'il est écrit, a une signification égyptienne et veut dire « le disque du soleil ». Mais on a déjà remarqué qu'il faut y voir une orthographe égyptianisée, et combinée de manière à être significative (comme l'avait été dès une époque exceptionnellement reculée celle du nom de Hathor), d'une appellation étrangère, empruntée à une autre famille de langues. Ceci donné, le rapprochement avec  ou  s'impose d'une

291

préside à l'univers sous les traits d'un enfant jouant aux dées (Origen. see Hippolyt. Philosophumena. IX, 9, p. 281, ed. Miller; cf. Prod. in Tim. p. 101; Chm. Alty. Paedagog. I, 5, p. 111, ed. Potter).

Nous comprenons par là comment dans le grand morceau théogonique de Sanchoniathon (p. 24, ed. Orelli) les traits fondamentaux du mythe d'Adonis sont appliqués à l'auteur de toute la race des dieux, au principe primordial, père du Ciel (𐤓𐤕𐤔) et de la Terre (𐤕𐤔𐤕), désigné comme le dieu suprême par le nom de 𐤓𐤕𐤕 , qui est dans la Genèse (XIV, 18) celui du Dieu de Melchisédech et y caractérise un culte plus pur, plus spirituel que celui des nations voisines, et resté plus fidèle à l'esprit du monothéisme primitif, un culte dont Abraham peut accepter la bénédiction et qu'il reconnaît comme de la même nature que le sien propre. Dans Sanchoniathon, 𐤓𐤕𐤕 est déjà associé dans une dualité conjugale avec une déesse du principe féminin, avec laquelle il forme le couple suprême et le plus compréhensif d'où tous les autres couples divins découlent successivement par voie d'émanation. Cette déesse est appelée 𐤁𐤓𐤕𐤓𐤕 dans le texte grec, ce qui correspond à une forme originale 𐤁𐤓𐤕𐤓𐤕 . Je n'hésite pas à y reconnaître avec Movers (Die Phoenizier, t. I, p. 575 et suiv.) l'hébreu 𐤁𐤓𐤕𐤓𐤕 , "cyprien", car on a en phénicien plusieurs exemples certains de la transformation du 𐤕 en 𐤓 à la manière des Araméens (voy. Schröder, Die phoenizische Sprache, p. 111). M. Renan (Mission de Phénicie, p. 353) admet que la forme phénicienne du nom du cyprien était 𐤁𐤓𐤕𐤓𐤕 et que c'est de là que dérive le nom de la ville de Beryte; d'ailleurs 𐤁𐤓𐤕𐤓𐤕 se trouve même dans l'hébreu du Cantique des cantiques (I, 17) et Plin. (Hist. nat. XII, 17, 39) appelle bratus une espèce d'arbre intermédiaire entre le cyprien et le cèdre. La déesse 𐤁𐤓𐤕𐤓𐤕 est donc une déesse qui se manifeste sous la figure et l'emblème du cyprien, arbre que les prophètes nous montrent adoré dans le Liban (Is. XIV, 8; XXXVII, 24; Habac. II, 17) et qui était en effet le symbole le plus auguste et le plus général de la divinité féminine dans son double rôle de génération et de mort (voy. le mémoire de Lagard, Sur le culte du cyprien pyramidal, dans les Mém. de l'Acad. des Inscriptions, t. XX, 2^e part.); le pin, qui joue un si grand rôle dans le mythe d'Adonis (Arnob.

manière impériale (voy. Mariette, Aperçu de l'histoire d'Egypte, éd. de Paris, 1867, p. 37 et suiv.; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. I, p. 393).

Adv. gent. V, 7; Jul. Firmic. De error. profan. relig. p. 17, ed. Rigelt.; voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 578; Mauroy, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 92 et suiv.), et l'arbre de la myrte, dans lequel est transformée la mère d'Adonis et dans l'écrou duquel le jeune dieu passe dix mois, comme dans l'utérus d'une femme (Pholador. III, 14, 4; Antonin. Liberal. 34; Ovid. Metam. X, v. 435), ne sont que des succédanés my-thiques de ce cypri (Mauroy, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 198). La déesse 𐤁𐤓𐤓𐤕 se retrouve encore, sous le nom de Béroé que Virgile (Georg. IV, v. 341) emploie pour désigner une divinité marine, dans les traditions phéniciennes mises en œuvre par Nonnus (Dionys. XLI, v. 155) comme fille d'Adonis et d'Aphrodite. Béroé est la déesse éponyme de la ville de Beryte (voy. Mauroy, Revue archéologique, t. V, p. 349), appelée aussi des Grecs Béroé (Nonn. Dionys. XLI, v. 5 et suiv.; 30 et suiv.; Euseb. Martyr. Pal. 4; Socrat. Hist. eccl. I, 27).

Voici en quels termes le mythe de 𐤁𐤓𐤓𐤕 et 𐤁𐤓𐤓𐤕 est raconté dans les fragments de Sanchroniaton: Γινεταί ἱς Ἐλιδῶν καλούμενος Ὑψιστος, καὶ Ἀθήνα λεγομένη Βηροῦθ, οἱ καὶ ἀνίστανται περὶ Βύβλον, ἐξ ὧν γεν-
-νᾶται Ἐπίμνος ἢ Αὐτοχάων, ὃν ὕψιστος ἐκάλεσαν Οὐρανόν..... Γεννᾶται δὲ τοῦτω ἀδελφῇ ἔκ τῶν προειρημένων, ἢ καὶ ἐκ δῆθεν Γῆ..... Ὅδε τοῦτω κατὰ τὸ Ὑψιστος ἐκ συμβολῆς Ἀθρίων τελευτήσας ἀφισπώσθαι, ὃ καὶ χοὰς καὶ ἑορταίαι οἱ παῖδες ἐλέγεσαν. M. Raman (Mission de Phénicie, p. 235) a remarqué que l'on ne trouve aucune trace des noms d'Adonis ou de Chamauay dans les inscriptions du Liban, région où pourtant le culte d'Adonis avait un de ses principaux foyers et où il constituait, du témoignage de tous les écrivains classiques, la religion nationale. Partout on y rencontre des dédicaces grecques à un Ζεὺς ὕψιστος, οὐράνιος, ἐπουράνιος, μέγιστος, c'est à dire à un dieu suprême dont toutes les appellations helléniques se ramènent à la traduction d'un nom indigène 𐤁𐤓𐤓𐤕. Aussi le savant académicien en a conclu très judicieusement que l'Adonis qu'on adorait dans cette région était celui que Sanchroniaton place au premier rang des dieux et dont il raconte l'histoire sous le nom de Ἐλιδῶν = 𐤁𐤓𐤓𐤕. Ce nom, d'après le dire même de l'écrivain phénicien traduit en grec par Philon de Byblos, était usité dans la ville de Byblos concurremment avec celui de 𐤁𐤓𐤓𐤕; mais c'est dans le Liban proprement dit qu'il régnait sans partage. C'est là que le couple divin auquel s'appliquait le mythe était formé de 𐤁𐤓𐤓𐤕 et de 𐤁𐤓𐤓𐤕, comme en

Cyprus de ידן et de ששן, à Byblos et à Aphaca de ידן ou ששן et de ששן.

Je crois donc que c'est à cette forme spéciale du culte adonien que doit être rapportée une phrase de Macrobe (Saturn. I, 21), où il me semble qu'est indiqué nettement son centre principal et son berceau dans la région du Liban: Adonin quoque solus esse non dubitatur, inspecta religione Assyriorum, apud quos Veneris Archetidis (ou Archaitidis) et Adonis maxima olim veneratio viguit, quam nunc Phoenices tenent. Les phrases qui suivent ne laissent pas de doute sur le fait que la Venus Archetis ne soit la Vénus du Liban. On a beaucoup disserté sur son surnom et Selden propose de corriger Venus Aphacitis. Sa qualification me paraît pourtant très claire et ne réclamer aucune correction. Venus Archetis est la Vénus spéciale d'une des plus anciennes cités phéniciennes de l'intérieur du Liban, dont la Genèse (X, 17) appelle le peuple ידן, dont les écrivains classiques rendent le nom en Ἀφακ, Ἀφακας, Arca, Archas (Knobel, Die Völkertafel der Genesis, p. 32) et dont l'emplacement porte encore aujourd'hui l'appellation de ידן. Sous l'Empire romain cette ville devint une colonie, où naquit Alexandre Sévère, et reçut alors le nom de Arca Caesarea ou Caesarea ad Libanum, Caesarea Libani (voy. Belley, Mém. de l'Acad. des Inscri. t. XXXII, p. 685 et suiv.). Mais alors même, et malgré la célébrité de son temple dédié à Alexandre-le-Grand, elle demeura un des centres les plus importants du culte de Vénus dans la région libanaise, et la tête de la déesse tourtelee, en divinité phénicienne, décora presque toutes ses monnaies coloniales (Eckhel, Doctr. num. vet. t. III, p. 361). Sur d'autres pièces nous y voyons dans un temple la même déesse, tourtelee comme la Baaltis des monnaies de Byblos et l'Astarté de celles de Sidon, que couronne Alexandre vêtu de la cuirasse (Mionnet, Descr. de méd. ant. t. V, p. 358, n° 146; Suppl. t. VIII, p. 257, n° 91). Beaucoup plus intéressantes sont celles aux têtes de Caracalla, de Macrin et d'Elagabale (Mionnet, t. V, p. 358, n° 144; Suppl. t. VIII, p. 256, n° 88 et 89), qui montrent, au revers, sous un de ces tabernacles si bien expliqués architecturalement par M. Donaldson, la pierre conique sous la forme de laquelle on adorait la Vénus d'Arca. Elle est surmontée d'une tête de femme, couverte d'un long voile qui enveloppe en descendant tout le bétyle, et penchée du côté gauche, dans l'attitude de deuil que Macrobe donne pour caractéristique de la Vénus du Liban ou Venus Archetis = Simulacrum huius

deae in monte Libani fingitur capite obnupto, specie tristi, faciem manu leuam intra amictum sustinens, la chrymae visione conspiciuntium manare creduntur.⁽¹⁾
 Pour les Grecs et les Romains c'était Vénus pleurant Adonis, pour les indigènes du Liban 𐤋𐤁𐤍𐤏𐤓 en deuil de 𐤋𐤁𐤍𐤏𐤓.

Dans le récit de Sanchoniathon sur la mort d'Elion on remarquera quelques circonstances importantes. J'ai déjà relevé la première et j'ai remarqué plus haut qu'elle pouvait guider les recherches d'archéologie

(1) Sur la description de Macrobe on a cru longtemps reconnaître la Vénus du Liban dans des statues de captives gauloises ou germanes, dont le sujet véritable est aujourd'hui bien établi. La découverte des bas-reliefs sculptés sur les rochers de quelques localités du Liban même, que le R. P. Bourquenoud a le premier signalés, a enfin révélé quel était exactement le type de représentations plastiques dont l'écrivain latin parlait. On voit par ces bas-reliefs qu'il a très exactement décrit la pose de deuil donnée à la déesse, mais il a oublié d'ajouter qu'elle est en ce cas toujours assise, comme les femmes pleurant. Chamouny, dont il est question chez Ezéchiel (VIII, 14).

ce sont les bas-reliefs du Ghineh (Etudes de théologie, etc. des RR. PP. Jésuites, 2^e série, t. III, n° 2 de la première partie de la planche; Renan, Mission de Phénicie, pl. XXXVIII, n° 1) et de Maschnagah (Etudes de théologie, etc. l.c. n° 1 de la deuxième partie de la pl.; Renan, Mission de Phénicie, pl. XXXIV, n° 2) que l'on peut prendre avec certitude comme les spécimens typiques de la représentation qu'il faut qualifier désormais de « Vénus du Liban. » Elle est reproduite sur quelques autres monuments que l'on n'a pas encore groupés, mais dont l'interprétation d'après le texte de Macrobe et d'après ces bas-reliefs doit être considérée comme maintenant incontestable. Ce sont :

La belle statue du Vatican, d'un style encore un peu ancien, que l'on a jusqu'à présent désignée sous le nom de « Pénélope » : Raoul Rochette, Monuments inédits, t. I, pl. XXXII, n° 1; K. O. Müller, Diction. d. alt. Kunst, t. I, pl. IX, n° 35;

Une statuette en pierre calcaire, d'un charmant travail, découverte auprès de Eripoli de Syrie, qui est entrée au Cabinet des Médailles avec les collections du duc de Lagoye, elle est encore inédite;

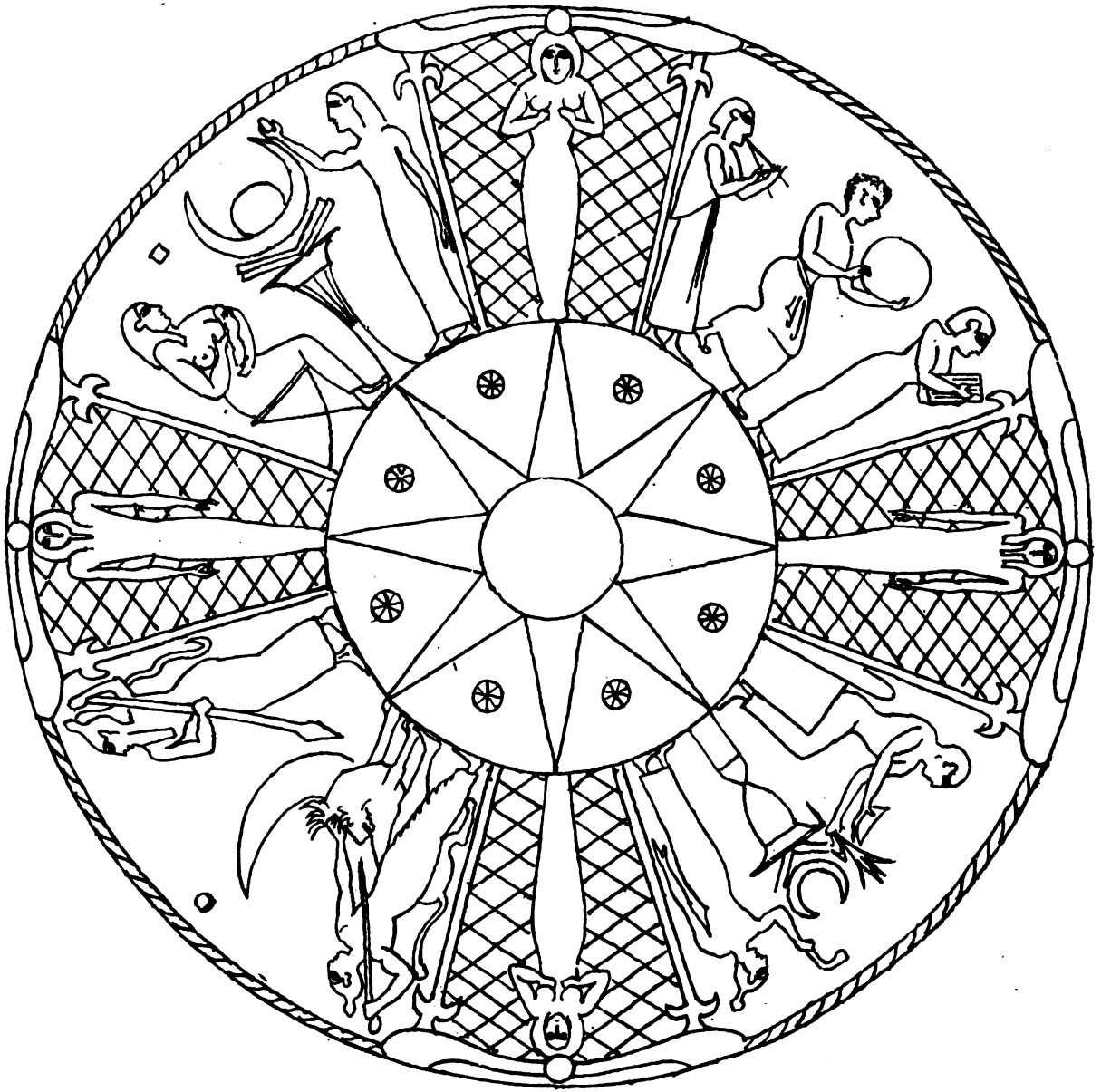
figurée pour faire reconnaître cette forme spéciale du mythe d'Adonis dans un certain nombre de représentations, où l'animal combattu par le dieu que les Grecs ont constamment appelé Adonis, sans s'inquiéter des variations locales de son nom, est un ours, comme au Ghinab (Etudes de Théologie, etc. des RR. PP. Jésuites, 2^e série, t. III, n° 1 de la première partie de la planche; Paran, Mission de Phénicie, pl. XXXVIII, n° 1), ou un lion comme sur quelques autres monuments, et non pas un sanglier comme dans la fable classique. Dans la légende d'Adonis il n'est pas en effet question de ce dernier animal, et c'est en combattant une bête féroce, $\epsilon\kappa\ \sigma\upsilon\mu\beta\omicron\delta\eta\varsigma\ \delta\gamma\epsilon\lambda\omega\varsigma$, que le dieu est tué. Une signification symbolique assez précise s'attachait au choix du sanglier pour que cette circonstance puisse être considérée comme caractéristique d'une forme particulière du mythe. De plus, le dieu chasseur qui attaque le lion avec son épée est quelquefois figuré, non plus adolescent, mais arrivé à l'âge de la pleine virilité et barbu, comme sur un scarabée phénicien de Sardaigne (A. Della Marmora, Sopra alcune antichità sarde, pl. B, n° 89) et sur la précieuse coupe de bronze à inscription araméenne du Musée du Βασιλειον à Athènes, découverte à Olympie (Euting, Punische Steine, pl. XL).⁽¹⁾ Ceci me paraît un indice certain de la nécessité d'appliquer

Un vase peint du Musée de Naples, très remarquable par son style: Mullingen, Vases grecs, pl. XLI; Gerhard et Panofka, Neapel antike Bildwerke, p. 353, n° 59; Ch. Denon et De Witte, Elite des mon. céramogr. t. IV, pl. LXXXVII.

8) L'intérêt des gravures qui décorent l'intérieur de ce monument, tout à fait analogue comme style égyptisant et comme nature de travail aux coupes d'argent découvertes à Coré et en Chypre et aux coupes de bronze que M. Hayard a exhumées à Nimroud, m'engage à en reproduire le dessin au revers de cette page, avec le fac-similé de l'inscription araméenne tracée sur la face extérieure dépourvue d'ornements. Le type des caractères de cette inscription est celui qui demeure commun à toutes les fractions de la race sémitique jusqu'au VII^e siècle av. J.-C. Elle contient un simple nom de propriétaire:

לנגר בר מ'פ

La coupe d'Olympie est le premier échantillon trouvé en Grèce de ces vases de



072419919146

au personnage le nom de 𐤓𐤕𐤕, une marque décisive de son caractère de dieu suprême; car pour les Assyriens, ainsi que les prêtres d'Hiérapolis le disent à Lucien,

métal ciselé de travail phénicien ou assyrien que le commerce apportait chez les Hellènes dès les temps homériques (*Iliad.* 4, v. 740 et suiv.), qui y étaient encore extrêmement recherchés à l'époque de Chénistocle (*Chénistocl. Epist.* XXI, voy. ce que j'en ai dit dans la *Revue archéologique*, nouv. sér. t. XV, p. 246 et suiv.), et qui ont exercé une très grande influence sur les premiers essais de l'art hellénique (voy. De Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes du Musée du Louvre*, 2^e édition, p. 16, 119 et suiv.; *De quelques monuments des arts asiatiques récemment entrés dans les collections du Louvre*, Paris, 1856).

Le fond du vase est occupé par une étoile à huit rayons inscrite dans un cercle, avec dans les intervalles de ses rayons huit autres petites étoiles semblables et également inscrites. On pourrait y chercher un symbole de l'ogdoadé cosmique, des sept Cabires sidéraux avec Eschmaoun, si ce motif d'ornementation ne se rencontrait pas également au fond d'autres coupes où il paraît avoir un caractère indifférent et purement décoratif. Il l'est conservé jusqu'à dans les produits actuels de la dinanderie ciselée arabe, où nous le voyons fréquemment au fond des coupes à boire.

Le panthéon est divisé en quatre compartiments contenant des sujets divers et de nature manifestement mythologique, séparés par quatre figures debout, de style égyptien, deux d'un homme barbu, deux d'une femme portant les mains à ses seins, alternativement disposées. Au-dessus de la tête de chacune de ces figures est le disque solaire accompagné de deux grandes ailes étendues. Elles sont placées dans un champ de lignes de cunées que limitent deux colonnettes à chapiteaux imitant une fleur épanouie accompagnée de deux petites feuilles.

Ce sont les sujets représentés dans les quatre compartiments qui font le grand intérêt de ce précieux spécimen de la ciselure tyrienne sept ou huit siècles avant notre ère. Ils représentent les phases principales et successives de l'histoire d'un même dieu, et je ne crois pas que l'on puisse hésiter à les regarder comme se suivant de droite à gauche, dans la direction de l'écriture sémitique.

1^o Une déesse assise sur un siège de la forme que les Grecs ont appelée *oladias* allaite un dieu enfant; devant elle est une table ronde chargée d'offrandes que surmonte le croissant de la lune avec le disque solaire au milieu. Une femme en saffron de l'adoration, debout

la plénitude de la jeunesse divine était exprimée dans les représentations plastiques par la plénitude de l'âge viril: Ἀγορὴ παρὰ δὲ ἔκπρην ἀλὲρὰ ποιεῖς τὰς πόλιν.

en face de la déesse lui présente, de la main droite élevée, un pain d'offrande ou un oeuil.

2°. Un dieu barbu, vêtu d'une longue tunique, avec un arc suspendu derrière les épaules et la tête couverte d'une tiare haute dont la forme est celle de la partie supérieure du schent égyptien, attaque un lion avec un épée. Une déesse coiffée de la même manière et vêtue d'une robe à l'assyrienne, ouvrant obliquement sur le côté, est debout en face de lui. Armée d'une sorte de glaive de très grande dimension, elle paraît vouloir aussi en frapper le lion, qui est à côté d'elle et qu'elle a saisi par la crinière au sommet de la tête. Dans le champ de la composition est le croissant lunaire, de très grande dimension, dont on ne voit qu'une des cornes.

3°. Un dieu jeune, imberbe, tenant d'une main une phiale sans pied et de l'autre une fleur épanouie, est assis sur un trône devant une table chargée d'offrandes, que surmonte le croissant de la lune. La même déesse coiffée de la partie supérieure du schent que dans la scène précédente, est debout en face de lui et semble le servir en lui présentant un objet indéterminé.

4°. Un Ὠ 77 aux cheveux courts et frisés, à la tête nue, danse en frappant sur un tympanum entre deux 577 Ὠ 77 vêtues de longues robes, dont l'une joue du kinnor et l'autre de la double flûte (sur ces infâmes hiérodules des cultes syro-phéniciens, voy. Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 678-689).

Je vois ici la succession des phases de l'existence d'Adonis, correspondant aux formes principales sous lesquelles il était adoré.

Dans le premier tableau c'est Adonis - Alo, c'est à dire naissant, porté dans les bras de sa mère Baalath ou Berouth, comme nous l'avons vu représenté par les statuettes cypriotes, où il faut seulement donner à la déesse mère le nom d'Aphrodite - Astarte, d'après la forme locale du culte.

Dans le second il est Adonis - Elioun, figuré comme tel dans sa virilité complète, qui combat l'animal féroce sous la dent duquel il va mourir, avec l'aide de Baalath ou Berouth, devenue son épouse ou son amante.

Quant au troisième tableau, j'y vois Adonis - Chammon, renascé par les soins de la

desirer la s'idea. la de reor aleris el rapigoue.

la seconde particularité qu'il importe de noter dans le

deine et rendu à son amour, dans la glorification du triomphe qu'il remporte sur la puissance hostile dont il a été un moment la victime. La différence d'âge et d'apparence dans la personne du dieu, qui était homme fait comme Elioua dans le tableau précédent, et qui figure ici comme adolescent, paraît introduire sur ce monument dans le mythe d'Adonis une notion nouvelle, qu'aucun des récits qui y ont trait ne présente, mais qui joue un rôle capital dans le mythe parallèle, et si étroitement apparenté, de l'Osiris égyptien. Son introduction dans la fable de l'Adonis syrien n'a donc pas lieu de surprendre. C'est cette donnée que la résurrection du dieu sous les carenes de son épouse éplorée peut s'opérer par une génération nouvelle après la mort. C'est ce qu'exprime la stèle de la Bibliothèque nationale traduite par M. Chabas. « Isis, y est-il dit, fit les invocations de l'enterrement de son frère; elle emporta les principes d'Osiris, « en exprima l'essence et en refit un enfant » (*Revue archéologique*, t. XIV, p. 76 et 205). Plutarque (*De Is. et Osir.* 19) dit aussi qu'Osiris mort féconda Isis. Ainsi Horus, « vengeur de son père, » n'est autre que ce père revenant sur la terre après une génération posthume où il s'est reproduit lui-même. Le dieu renaisant dans ce cas sous une forme nouvelle et plus jeune, ayant tous les caractères des dieux fils, la mort a été pour lui un rajeunissement, où il a puisé une nouvelle puissance. C'est le grain confié à la terre qui se développe en une végétation verdoyante (sur l'association des idées de mort et de renaissance dans les religions antiques, voy. ma *Monographie de la Voie Sacrée Élusiniennne*, t. I, p. 260-263). L'hymne des grands mystères de Phrygie, dont un fragment nous a été conservé dans les *Περὶ σοφοῦ μέρη* (V, 9, p. 119, ed. Müller), fait allusion à cette comparaison du grain en appelant *Altys*, identifié formellement à Adonis, ἡ δὲ σοφὸν ὁλεῖται ἀμύρην.

Ce sont également quelques vers de cet hymne qui fournissent l'explication du grand croissant lunaire qui sur la coupe d'Olympie accompagne le dieu dans toutes les phases de son existence :

Ἄλλε, σὲ καλοῦσι πρὶν Ἀδούριος
 Τρεπόμενον Ἀδωριν,
 Ὅσιον δ' Ἀίγυπτος ἐπουράνιον
 Μήνης κίρας.

l'écrit de Sanchoniathon relatif à la mort du dieu Elioun, c'est l'obscurité qu'il laisse planer sur la cause et l'origine de cette mort. Il n'y est plus question, comme

Enfin, dans le quatrième et dernier tableau, qui me paraît une dépendance et une suite du troisième, je reconnais les réjouissances de la résurrection du dieu célébrées par le $\square'WDP$ et les WDP attachés à son culte au moyen de ces danses au son des instruments qui, dans les fêtes d'Adonis comme dans celles d'Ulys, finissaient par jeter les hiérodoules dans un état de fureur orgiaque (voy. Movers, *Die Phoenizier*, t. I, p. 684 et suiv.). Les instruments de musique qui figurent aux mains des gadeschim sur la coupe d'Olympie sont d'autant plus à noter que ce sont précisément ceux dont on signale l'emploi comme caractéristique dans les fêtes d'Adonis, et d'après lesquels ont été formés quelques-uns de ses surnoms, comme le *Kinnor*, qui valait à son père et à lui-même l'appellation de *Cingras*, et la flûte double, $XZIZX$, d'où venait son nom d'Al-babas. Le tympanum n'a pas fourni de surnom connu d'Adonis, mais on sait l'emploi considérable qu'on en faisait dans les cérémonies du culte d'Ulys. Lucien (*De Rea Syr.* 50) parle des joueurs de flûte et de tympanum dans la grande fête annuelle d'Héraclée, et Apulée (*Metamorph.* VII, p. 182) décrit les ministres nomades de la Déesse de Syrie, qui per plateas et oppida cymbalis et crotalis personantes, Deamque Syriam circumferentes, mendicare compellunt Deum matrem.

Parmi les statuettes de terre-cuite et de pierre calcaire que l'on découvre par centaines dans les ruines des temples de l'île de Chypre et que les dévots y déposaient comme offrandes, il y en a un grand nombre qui représentent des hiérodoules ou WDP jouant d'un des trois instruments de musique dont je viens de parler, jamais d'un autre. Les plus multipliées sont celles qui font résonner le tympanum (en terre-cuite: Froehner, *Antiquités chypriotes*, n° 99, fotogr., et 128. — En pierre calcaire: *Revue archéologique*, nouv. sér. t. XIX, pl. VI, n° 1, dernière figure à droite; n° 2, figure en avant, au centre). Artiste elle-même, assise en reine, tient quelquefois le tympanum dans les statuettes de Chypre (Froehner, *Antiquités chypriotes*, n° 164). Je ne connais encore d'exemples de l'hiérodoule jouant du *Kinnor* qu'en pierre calcaire (Froehner, *Antiquités chypriotes*, n° 270 et 271); c'est aussi dans la même matière que sont exposés les remarquables spécimens de la figure portant à la bouche la flûte *aboba* que j'ai eu l'occasion de voir dans la collection de M. Eugène Piot; on n'en a jusqu'à présent ni

dans le mythe ordinaire d'Adonis, du dieu jaloux qui envoie le sanglier tuer le jeune dieu solaire ou qui en prend la forme. En effet, du moment que le dieu qui meurt et ressuscite était considéré comme le dieu suprême, 𐤀𐤃𐤍𐤏𐤍 , comme l'origine de tous les dieux et le premier principe, il n'était pas possible d'attribuer son trépas à une puissance rivale et supérieure, au moins pendant une des phases de la lutte. De cette mort dont on laisse intentionnellement la cause obscure et qu'il n'est pas possible d'attribuer à une action étrangère, il n'y a qu'un pas à franchir pour arriver à la conception du dieu qui meurt volontairement et se brûle lui-même sur un bûcher, comme Adar-Samdan ou Malgarth dans les mythes étudiés par Renoul-Pochette (Mémoire sur l'Histoire aryenne et phénicienne, dans les Mém. de l'Acad. des Inscri. nouv. sér. t. XVII, 2^e part.). Nous passons ainsi de la légende d'Adonis sous sa forme habituelle à ce dernier ordre de fables par une transition naturelle et gradée, et nous voyons apparaître l'identité fondamentale des deux formes d'abord assez distinctes en apparence que peut revêtir la notion du dieu qui meurt et revit alternativement, notion essentiellement propre aux religions syro-phéniciennes.

Au reste, avec la doctrine de panthéisme qui fait le fond de toutes les religions jaennes, cet ensemble révolutionnaire de mort et de vie, dans lequel l'homme se sent emporté, n'est point distinct à ses yeux de la Divinité elle-même. Puisque Dieu est tout et que tout est Dieu, il est la mort et la vie, la destruction et la reproduction; il veut la dissolution et le renouvellement des êtres; lui-même, il vit et il meurt tous à tous. De là, pour les religions panthéistiques, une conséquence frappante: le grand Tout qu'on adore, c'est la vie et la mort réunies; c'est à la fois l'être actif et la matière passive. Aussi dans le détail des mythes et des cérémonies de l'antiquité, la Divinité occupe-t-elle tour à tour toutes les places, tantôt semblant demander des victimes, tantôt représentée comme une victime elle-même. Les trépas, les naissances, les amours, les combats rapportés dans les différents mythes n'existent que dans l'apparence. En réalité ce ne sont que des modes et des évolutions de la vie de la Divinité universelle (voy. ma Monographie de la Vie Sacrée Elusim.

publiée ni écrit aucune.

La coupe d'Olympie explique ces figures votives de Cypre en montrant quelle idée on y attachait et dans quelle intention elles étaient dédiées.

s'intitule לִהְדָּד קָדָשׁ , « celui qui adore Hadad » (A. deury, Phœnicische Studien, fasc. II, p. 32; De Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, pl. VI, n° 24).

Atys, qui n'est que la forme phrygienne d'Adonis et correspond exactement au dieu syro-phénicien jusque dans les détails de la conception et de la légende, est aussi quelquefois envisagé comme le premier-né des dieux, comme le principe primordial et le père universel « des Phrygiens », dit l'auteur des Περδοσοφύμενα (V, 8; « p. 111, ed. Müller, appellent ce même personnage Pappas, parce qu'il a terminé toutes choses, « lesquelles étaient dans un mouvement déordonné et confus avant son apparition. » Diodore (III, 57) parle aussi d'Atys Pappas. Arrien (Bithyn. ap. Eustath. ad Homer. Iliad. E, p. 505) dit que Pappas était le Zeus des Bithyniens, et Hérodote (IV, 59; cf. Origen. Adv. Cel. V, p. 262, ed. Spencer) donne Πατριάς comme le nom du dieu suprême chez les Scythes arvens des bords du Pont-Euxin. Le nom signifiait « père, nourricier » (Pollux, Onomast. III, 7; Suid. v° Πατρία). « Atys - Pappas s'offre donc à nous, conclut M. Maury (Rev. archéol. t. VIII, p. 644), comme le père des êtres, le créateur ou l'ordonnateur de ce monde. La création de la matière seule, de la terre personnifiée par Athéa ou Cybèle, ne lui appartenait pas : voilà pourquoi ce dieu est représenté comme l'amant, non le père de la déesse de Dindymos et de Bérécynte. Celle-ci a, au contraire, une sorte de supériorité sur lui, sans doute parce que l'existence de la nature organisée était subordonnée à celle de la nature brute, inorganique, qui a été le point de départ de la création. »

A cet Atys - Pappas ou démiurge me paraît correspondre l'Adonis Pygmaeon dont on nous parle (Hesych. v° Πυγμαίων) et qui n'est peut-être pas différent de l'Adonis - Priape (mythogr. Vatic. II, 38). C'est en effet une notion qui joue un grand rôle dans une partie des religions antiques que celle qui représente le démiurge sous les traits d'un pygmée, d'un nain contrefait (Ch. de normant, Quæstio cur Plato Aristophanem in convivium induerit, Paris, 1838), tel que le Phtah Phtéque (Hérodote. III, 37) de l'Égypte (Champollion, Panthéon égyptien, pl. VIII). Mais la question de l'Adonis Pygmaeon, de ses représentations sur les monuments de l'art phénicien, de ses rapports avec Phtah Phtéque et le dieu égyptien Bes, est trop considérable et réclame trop de développements pour pouvoir être développée ici. Je me vois obligé de la renvoyer à une prochaine lettre, où j'en ai de l'étudier d'une manière complète.

Bornons-nous à remarquer que cette donnée du démiurge pygmée

scèle une identification de ce daimon avec l'univers qu'il organise. La chose est positive dans la religion égyptienne. Le dieu représenté comme un nain difforme, aux jambes tortes, au ventre gonflé, est un dieu embryon. « Ptah, dit M. Mariette (Notice des monuments du Musée de Boulogne, 2^e édition, p. 116) est le créateur des astres. Par lui a été déposé dans le sein de la matière, inerte jusqu'alors, la germe qui l'oblige à se renouveler sans cesse. Quand Ptah revêt la forme embryonnaire, son rôle est devenu passif. Cause et effet tout à la fois, il est le fondement du monde visible comme il en est l'auteur. La force créatrice a été tirée de son propre sein, où elle reposait à l'état de germe latent. » C'est à ce titre et sous ce point de vue qu'on peut admettre le rapprochement proposé par M. Maury (Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 100) entre l'Atys-Papas ou « père » de la Phrygie et le dieu Sabas de Damas, qui était essentiellement un dieu enfant (Damasc. ap. Phot. Biblioth. cod. 242, p. 341, ed. Bekker).

Atys ou Adonis, comme daimon et comme régulateur des mouvements célestes, peut ainsi arriver à s'identifier au dieu $\chi\sigma\mu\sigma$. Les peuples de l'Orient ont souvent comparé le soleil à un pasteur qui garde les troupeaux célestes, c'est à dire les constellations et les nuages (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 92); aussi Atys est-il appelé $\tau\omicron\omicron\mu\mu\epsilon\nu$ $\delta\epsilon\omega\tau\epsilon\upsilon\nu$ $\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\nu$ (Origen. sur Hippolyt. Philosophumena V, 9, p. 119, ed. Miller), $\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ (Ibid. V, 8, p. 114, ed. Miller), $\beta\omega\kappa\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ (Theocrit. Idyll. XX, v. 40; cf. Tertullian. Adv. nat. I, p. 48, ed. Rigalt.), et Adonis est quelquefois aussi donné comme un berger (Virgil. Eclog. X, v. 18). Mais les Phrygiens eux-mêmes interprétaient le titre d' $\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ par $\alpha\epsilon\iota\varsigma$ $\pi\omicron\tau\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ (Philosophumena V, 8, p. 114, ed. Miller), étymologie allusive et peu philologique, qui est aussi celle que Pétion donne pour le nom d' Ἀπολλών (Cratyl. p. 49, ed. Bekker). Le dieu qui guide les révolutions célestes devient le dieu qui lui-même prend part à ces révolutions, qui les opère en lui-même et sur lui-même. Et ceci nous ramène à l'identification du dieu cosmique et du dieu solaire, à $\gamma\upsilon\sigma\upsilon\chi$ remplaçant Adonis dans le culte local de Sidon, ainsi qu'à l'Adonis de la Mecque antéislamique, qui est إساف ou Saf , le fils du dieu $\chi\sigma\mu\sigma$ et $\chi\sigma\epsilon\upsilon\sigma$ Hobab.

La légende des deux pierres sacrées des collines de Safa et de Marwah, que nous venons d'étudier avec bien des développements et des digressions, jusqu'à

coûter le risque de faire perdre au lecteur le fil de nos raisonnements et de paraître nous-même oublier l'objet principal de nos recherches, le culte antéislamique de la Mecque, pour l'examen des différentes formes du culte d'Adonis — la légende des deux pierres sacrées *ألساق* et *أليلة* ne correspond qu'à une partie du mythe syro-phénicien auquel nous l'avons comparée, d'accord avec M. Krael. Nous y avons retrouvé sous des traits fort peu méconnaissables la mort ou la disparition d'Adonis, la portion de la légende et de ses fêtes qu'on appelait *ἀγανισμός*. Mais il nous a été impossible d'y apercevoir aucune trace de la seconde moitié de la fable et des fêtes, de ce que dans les cérémonies de Byblos on appelait *ἐπέσις*, de ce qui, en Phrygie, dans les rites en l'honneur d'Atys, était le réveil, *ἀνέγερσις*, par opposition à l'anoupiement, *κατενύσσις* (*Plutarque. De Is. et Osir. 69*), c'est à dire de la résurrection du jeune dieu solaire après son trépas prématuré et de la réunion à son amante divine. Faut-il croire que l'histoire de l'Adonis arabe de la Mecque restait ainsi incomplète, sans cette résurrection qui est indispensable à la signification du mythe? Je ne le pense pas, et il me semble retrouver la portion de la fable qu'il nous reste à chercher dans les traditions relatives à un des lieux les plus saints du voisinage de la Mecque.

Ce n'est pas à vous, Cher Monsieur, qu'il est besoin de rappeler que l'acte principal et culminant du pèlerinage musulman, celui dont l'accomplissement entraîne la qualité de *hadji*, n'est pas tant la visite à la Kaabah que celle au mont Arafah et l'assistance aux cérémonies religieuses qui s'y célèbrent le troisième jour de la fête, c'est à dire le 9 du mois de *dhou-l-Hidjah* (*Burckhardt, Voyages en Arabie, t. I, p. 394 de la traduction française; Burton, Pilgrimage to El-Medina and Meccah, t. III, p. 239; Wüstenfeld, Geschichte der Stadt Mekka, p. 337*). Si cet usage a été conservé par Mahomet, qui dans son dernier pèlerinage donna l'exemple du sermon qui se préche en ce jour du haut de l'Arafah et auquel tout pèlerin est tenu d'assister sous peine de perdre le mérite de son voyage sacré, on sait de la manière la plus positive que la visite au mont Arafah était une partie essentielle du *hadji* depuis sa fondation, bien avant l'islamisme, et que l'importance qu'on y attache est un legs des temps du paganisme.

Le mont Arafah était donc pour les anciens Arabes une de ces montagnes sacrées, qui ont une place importante dans les religions syro-

phéniciennes (Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 667-671), où, comme le dit très bien M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 106), « le culte de la pierre, et de la pierre conique, se relie à celui de la montagne isolée, du lieu haut considéré d'abord comme le séjour de la divinité, puis comme identique à la divinité elle-même. »
 Esh était en Palestine, en Phénicie et en Syrie : le Casius (Sanchoniath. p. 16, ed. Prelli; Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 668 et suiv.; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104); le Liban (Sanchoniath. p. 16; Hymol. Magn. v. Nibavos); l'Anti-liban (Sanchoniath. p. 16); l'Hermion (Euseb. Onomast. s. v.; S. Hilar. Comment. in Psalm. 133; Job. Henoch. VII), à qui son caractère divin valait le nom de $\text{עֵשׂוֹר הַרְמִיּוֹן}$ (Jud. XII, 3; 1 Chron. V, 23); le Chabor (Sanchoniath. p. 16; voy. Ewald, Abhandlung über die phoenicischen Ansichten von der Weltsehepfung, p. 43; Bunsen, Aegypten Stelle, t. V, p. 287 et suiv.; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXXIII, 2^e part. p. 262); le Carmel (Tacit. Histor. II, 78; Sueton. Vespasian. 5; Jamblich. Vit. Pythagor. 3; voy. Movers, Die Phoenizier t. I, p. 670); le biblique לְבָנוֹן ou לְבָנוֹן dans la Poëie (Genes. XXXII, 32; Jud. VIII, 8) et son homonyme le Πεῖρος ὁ ὄρος de la côte de Phénicie (Strab. XVI, p. 754). Elagabale, le dieu d'Émèse, adoré sous la forme d'une pierre conique, était aussi, d'après son nom même de Ἐλαγάβαλ , un dieu-montagne (Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 669 et suiv.; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104 et suiv.). Les Sarrasins du VI^e siècle de notre ère rendaient encore un culte au mont Horeb (Antonin. Mart. Itin. 38), auquel les Hébreux de l'époque des rois attribuaient un caractère sacré (1 Reg. XIX, 8) et dans lequel ils voyaient un des trônes de Jahovah sur la terre. Enfin le dieu arabe et nabatéen ذو الشرى ou ذو الشرى s'identifiait lui-même avec le mont جبل شرى d'où il tirait son nom et devenait ainsi un dieu-montagne (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 120 et suiv.); d'où Étienne de Byzance appelle le mont جبل شرى $\text{Δουσαγὴν, οὐρανὸν καὶ κορυφὴν ὕψις ὁλὴν Ἀραβίας}$. En général il est à remarquer que les montagnes sacrées et divinisées étaient des pics isolés dont la forme rappelait plus ou moins exactement la forme symbolique du cône, la plus habituelle et en même temps la plus auguste parmi celles que pouvaient recevoir les pierres où la divinité était censée

(1) C'est d'après le Chabor que les navigateurs phéniciens avaient donné le nom d'Ἀβύγρον ou Ταβύγρον au plus haut sommet de l'île de Rhodes, sur lequel on adorait un Zeus Ἀβύγριος (Abhian. XII, 27).

résider. Et si l'on se reporte aux croquis du mont Arafah donnés dans l'Atlas des voyages d'Ali-Bey et dans le troisième volume du pèlerinage du capitaine Burton, on y verra qu'il rentre dans ce type plus particulièrement sacré dans les idées des religions syrophéniciennes.

Des docteurs musulmans affirment unanimement que le mont Arafah doit son caractère exceptionnel de sainteté au souvenir de la première rencontre d'Adam et d'Eve, chassés du paradis (Burton, Pilgrimage to El-Medina and Meccah, t. III, p. 259 et suiv.; Müstorf, Geschichte der Stadt Mekka, p. 338). Nos premiers parents, dit-on, furent après leur chute transportés sur la terre loin l'un de l'autre, Adam à Ceylan et Eve à Djeddah. Après 120 ans de séparation (remarque ce nombre calendaire : 12×10) et après s'être longtemps cherchés, ils se retrouvèrent enfin pour demeurer réunis sur la Montagne de la miséricorde, qui reçut de là son nom de « Montagne de la reconnaissance », جبل المعرفة , du verbe عَرَفَ , « reconnaître », et aussi « se réunir ». Il est évident qu'ici encore nous avons une antique légende mythologique revêtue d'un déguisement de noms bibliques, qu'il n'est pas trop hardi de chercher à pénétrer.

On sait que les Arabes croient posséder à Djeddah le tombeau d'Eve et l'entourent d'une vénération superstitieuse. Le seul voyageur européen qui ait pu jusqu'à présent le visiter est le capitaine Burton. La description qu'il en donne est de la plus grande importance (Pilgrimage to El-Medina and Meccah, t. III, p. 387), et je crois devoir la reproduire textuellement : « The mother is supposed to lie, like a muslimah, fronting the Kaabah, with her feet northwards, her head southwards, and her right cheek propped by her right hand. Whitewashed, and conspicuous to the voyager and traveller from afar, is a diminutive dome with an opening to the west; it is furnished as such places usually are in El-Hejaz. Under it and in the centre is a square stone, planted upright and fancifully carved to represent the omphalic region of the human frame. This, as well as the dome, is called El Sarrak, or the navel. The cicrone directed me to kiss this manner of hieroglyph. »

L'intelligent voyageur anglais ajoute un peu plus loin : « The idol of Jeddah, in the days of Arab litholatry, was called Sakhrak Lawilah, the Long Stone. May not this tomb of Eve be the most sanctified revival of the old

phéniciennes (Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 667-671), où, comme le dit très bien M. de Vogüé (Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104), « le culte de la pierre, et de la pierre conique, se relie à celui de la montagne isolée, du lieu haut considéré d'abord comme le séjour de la divinité, puis comme identique à la divinité elle-même. Ils étaient en Palestine, en Phénicie et en Syrie: le Casius (Sanhoniath. p. 16, ed. Orelli; Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 668 et suiv.; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104); le Liban (Sanhoniath. p. 16; Etymol. Magn. v. Libanos); l'Anti-Liban (Sanhoniath. p. 16); l'Hermion (Euseb. Onomast. s. v.; S. Hilar. Comment. in Psalm. 133; dit. Henoch. VII), à qui son caractère divin valait le nom de $\text{לְהֵרִים} \text{לְהֵרִים}$ (Jud. XII, 3; 1 Chron. V, 23); le Chabot (Sanhoniath. p. 16; voy. Ewald, Abhandlung über die phoenitischen Ansichten von der Welterschöpfung, p. 43; Bunsen, Aegypten Stelle, t. V, p. 287 et suiv.; Renan, Mém. de l'Acad. des Inscr. nouv. sér. t. XXXIII, 2^e part. p. 262); le Carmel (Euseb. Histor. II, 78; Sueton. Vespasian. 5; Jamblich. Vit. Pythagor. 3; voy. Movers, Die Phoenizier t. I, p. 670); le biblique לְהֵרִים ou לְהֵרִים dans la Perée (Genes. XXXII, 32; Jud. VIII, 8) et son homonyme le Πεῖρος πεῖρος de la côte de Phénicie (Strab. XVI, p. 754). Elagabal, le dieu d'Émèse, adoré sous la forme d'une pierre conique, était aussi, d'après son nom même de לְהֵרִים , un dieu-montagne (Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 669 et suiv.; De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 104 et suiv.). Les Sarrasins du VI^e siècle de notre ère rendaient encore un culte au mont Horeb (Antonin. Mart. Itin. 38), auquel les Hébreux de l'époque des rois attribuaient un caractère sacré (1 Reg. XIX, 8) et dans lequel ils voyaient un des trônes de Jahovah sur la terre. Enfin le dieu arabe et nabatéen ذو الشرى ou ذو الشرى s'identifiait lui-même avec le mont لְהֵרִים d'où il tirait son nom et devenait ainsi un dieu-montagne (De Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, p. 120 et suiv.); d'où Étienne de Byzance appelle le mont لְהֵרִים Δουσαρῆς , δουσαρῆς καὶ πορυρῆς ἐπὶ τῇ πόλει Ἀραβίας . En général il est à remarquer que les montagnes sacrées et divinisées étaient des pics isolés dont la forme rappelait plus ou moins exactement la forme symbolique du cône, la plus habituelle et en même temps la plus auguste parmi celles que pouvaient recevoir les pierres où la divinité était censée

(1) C'est d'après le Chabot que les navigateurs phéniciens avaient donné le nom d'Alabys ou Tabys au plus haut sommet de l'île de Rhodes, sur lequel on adorait un Zeus Ἀλαβύσιος (Alhian. XII, 27).

résider. Et si l'on se reporte aux croquis du mont Arâfah donnés dans l'Atlas des voyages d'Ali-Bey et dans le troisième volume du pèlerinage du capitaine Burton, on y verra qu'il rentre dans ce type plus particulièrement sacré dans les idées des religions syro-phéniciennes.

des docteurs musulmans affirment unanimement que le mont Arâfah doit son caractère exceptionnel de sainteté au souvenir de la première rencontre d'Adam et d'Eve, chassés du paradis (Burton, Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 259 et suiv.; Münsterfeld, Geschichte der Stadt Mekka, p. 338). Nos premiers parents, dit-on, furent après leur faute transportés sur la terre loin l'un de l'autre, Adam à Ceylan et Eve à Djeddah. Après 120 ans de séparation (remarque ce nombre calendaire : 12×10) et après s'être longtemps cherchés, ils se retrouvèrent enfin pour demeurer réunis sur la Montagne de la miséricorde, qui reçut de là son nom de « Montagne de la reconnaissance », *zôg*, du verbe *zôg*, « reconnaître », et duni « se réunir ». Il est évident qu'ici encore nous avons une antique légende mythologique revêtue d'un déguisement de noms bibliques, qu'il n'est pas trop hardi de chercher à pénétrer.

On sait que les Arabes croient posséder à Djeddah le tombeau d'Eve et l'entourent d'une vénération superstitieuse. Le seul voyageur européen qui ait pu jusqu'à présent le visiter est le capitaine Burton. Sa description qu'il en donne est de la plus grande importance (Pilgrimage to El-Medinah and Meccah, t. III, p. 387), et je crois devoir la reproduire textuellement : « The mother is supposed to lie, like a muslimah, fronting the Kaabah, with her feet northwards, her head southwards, and her right cheek propped by her right hand. Whitewashed, and conspicuous to the voyager and traveller from afar, is a diminutive dome with an opening to the west; it is furnished as such places usually are in El-Hejaz. Under it and in the centre is a square stone, fluted upright and fancifully carved to represent the omphalic region of the human frame. This, as well as the dome, is called El Surrâh, or the navel. The vicarone directed me to kiss this manner of hieroglyph. »

L'intelligent voyageur anglais ajoute un peu plus loin : « The idol of Jeddah, in the days of Arab litholatry, was called Sabrah Lawilah, the Long Stone. May not this tomb of Eve be the most sanctified revival of the old

idolâtry ? Il n'y a pas moyen de douter en effet que la pierre donnée aujourd'hui comme se dressant sur le tombeau d'Eve ne soit une de ces antiques pierres dressées de forme parallélogrammatique (أحجار) qui constituaient les simulacres divins les plus répandus chez les Arabes et dont j'ai parlé au commencement de la présente lettre. La tradition qui lui donne un rôle analogue à celui de l'omphalos de Delphes est certainement antique et d'origine payenne. Pour qu'on en ait fait sous l'empire des idées musulmanes la tombe et l'image d'Eve, il faut que cette pierre ait primitivement symbolisé une divinité féminine, et c'est suivant toutes les vraisemblances à cette notion du principe femelle que se rapportait la cavité symbolique sculptée à la surface du bloc, cavité que les pèlerins musulmans baissent encore aujourd'hui dévotement comme ceux des âges payens. On peut en effet se demander si dans la pensée des premiers dédicateurs de la pierre de Djeddah c'était réellement un nombril, comme on l'interprète aujourd'hui, et si ce n'était pas une image plus expressive et plus brutale de la génération féminine, analogue aux empreintes de la pierre sacrée d'Enèse (Herodian. V, 3, voy. Ch. Lenormant, Rev. numism. 1843, p. 273 et suiv.) et de la pierre phrygienne de la Mère des Dieux (Plutarque, De flamin. p. 756, ed. Reiske; Falconnet, Mém. de l'Acad. des Ins. t. XXIII, p. 213 et suiv.). Ce qui est certain, c'est que les historiens arabes signalent sur le rivage de Djeddah une fameuse pierre sacrée, identique à la صخرة طولة (Yâqûit, dans Krall, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 12), qu'adoraient spécialement les Benou-Malakân de la race de Kinânah. La divinité qu'elle figurait portait le nom de صوم, « Bonne Fortune » (Pococke, Spec. hist. Arab. p. 101; Miander, Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. t. VII, p. 498), qui peut s'appliquer également aux divinités des planètes Jupiter et Vénus (voy. plus haut, p. 162). Mais comme je ne crois pas possible de douter que la pierre actuelle du tombeau d'Eve à Djeddah ne soit l'antique pierre sacrée de صوم, il me semble évident, contrairement à l'opinion de M. Krall (Ueber die Religion der vorislamischen Araber, p. 11 et suiv.), que sous ce dernier nom les Benou-Malakân adoraient la planète Vénus à la fois comme déesse du sort heureux et du principe féminin de la génération universelle.

Voici donc un exemple positif où la grande déesse de l'Arabie payenne, en même temps planétaire et génératrice, a été identifiée à Eve dans la transformation des anciens cultes en souvenirs bibliques qui s'est opérée sous l'action

de l'islamisme. Il a dû en être de même au mont Arafah. Et en effet, du moment qu'on substituait Ève à une vieille divinité païenne, l'antique mère du genre humain devait prendre la place de la grande mère universelle, en conservant une partie de ses attributs caractéristiques. La substitution a pu même se faire d'autant plus naturellement que, comme nous l'avons vu plus haut (p. 172), le nom d'Ève, אָדָם , n'était pas inconnu aux religions syro-phéniciennes, où il s'employait quelquefois comme le nom d'une personification mythique, prototype hypercosmique de la femme comme אָדָם אֵלֶּה , dont elle était la compagne (Barclay, *op. cit.* p. 14, ed. Orelli), était le type primordial de l'homme, envisagé à la fois comme un macrocosme et une sorte de logos.

Quant à Adam, il faut se souvenir des vers de l'hymne qui se chantait au second siècle de notre ère dans les mystères de Phrygie :

$\text{Ἀδὰμ, ὁ ἐκ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ Ἄδωνος,}$
 $\text{Τοῦ ποταμοῦ Ἄδωνος,}$
 $\text{Ὁσίου δ' Αἰγυπτοῦ ἐπουράνιον}$
 $\text{Μύστος αἶρας, Ἐδδης δ' Ὀρίαν,}$
 $\text{Ἐκ τοῦ ὕδατος Ἀδὰμ σεβάσμιον}$

(Origène, *scilicet* Hippolyte, *Philosophumena*, V, 9, p. 118, ed. Miller). Ἀδὰμ est ici une forme apocryphe pour Ἀδάμας, surnom du principal des Cabires de Samothrace. Mais ce n'est pas sans intention que cette forme a été adoptée dans l'hymne, car il résulte du témoignage précis de l'auteur des *Προδορούμενα* (V, 7 et 9, p. 98 et 118, ed. Miller) que dans le syncrétisme des mystères phrygiens au commencement de l'ère chrétienne et dans les doctrines des plus anciennes sectes gnostiques on avait établi une identification entre Atyr et Adonis, d'une part, et d'autre part l'Ἀδάμας de Samothrace, transformé en Ἀδὰμ ou Ἀδάμας, ainsi que le אָדָם אֵלֶּה de la Kabbale et même l'Adam biblique (voy. Maury, *Revue archéologique*, t. VIII, p. 236-244).

C'est là des faits importants et positifs qui viennent confirmer les indices intrinsèques que la légende musulmane de la séparation d'Adam et d'Ève après leur longue séparation sur le mont Arafah présente en elle-même de la nature primitive. Nous sommes autorisés par là à regarder cette légende comme une transformation de la fable de la séparation et l'Adam ramené à son

épouse divine, fable déguisée sous un voile tout à fait transparent. Ainsi, après avoir trouvé à la Mecque même, dans la tradition des collines de Cafa et de Marrah, le premier acte du mythe d'Adonis, la mort du jeune dieu, nous reconnaissons dans les traditions du mont Arafah le second acte, la résurrection.

Et ceci nous permet, je crois, non pas d'expliquer toutes les cérémonies, conservées traditionnellement malgré le changement de religion, qui composent encore aujourd'hui les rites du hadj. Je l'ai déjà dit plus haut, je n'aurais pas tous ce rapport la même hardiesse que M. Dozy. Il est une partie de ces cérémonies, comme les lithobolies de la vallée de Minâ, dont le lien avec le but principal de la fête demeure tout à fait obscur. Il en est d'autres, comme la station à Mouzdelifah le quatrième jour du hadj, dont l'intention originale échappe complètement, faute de traditions comme celle du mont Arafah, qui nous explique pourquoi la plaine de Mouzdelifah est un lieu sacré. Mais l'étude que nous avons faite des légendes de Cafa et de Marrah comme de l'Arafah, et les conclusions auxquelles elle nous a conduits, m'autorisent et m'engagent même à proposer au sujet de l'intention générale du hadj primitif des âges païens, de l'origine et du sens de cette fête, une conjecture que je crois pour le moins plausible et que je soumets à votre jugement, qui en pareille matière a tant d'autorité.

J'ai démontré plus haut, et d'après des preuves qui me paraissent rendre ce fait incontestable, que la divinité principale à laquelle était dédiée la Kaabah, la divinité représentée par la « pierre noire, » était une Vénus idéalisée. La fête annuelle du pèlerinage de ce temple, devenue rapidement la grande fête religieuse nationale des Arabes du Hedjaz et même de tous les Arabes proprement dits, devait donc être en rapport avec la nature de la déesse qu'on y adorait. Et d'après les deux légendes connexes de Saïf et Maïlah à la Mecque, puis de la réunion d'Adam et d'Eve au mont Arafah, qui m'ont semblé être les deux parties d'un seul mythe originaire, le hadj de la Mecque avant l'établissement de l'islamisme et surtout à l'époque de la fondation me paraît avoir été les Adonides des Arabes.

M. Dozy (*Die Israeliten zu Mekka*, p. 114) a très bien établi que la visite à la Ka'abah, les sept tournées autour du sanctuaire et les courses entre les collines de Cafa et de Marwah, qui terminent aujourd'hui les cérémonies du hadj, les commençaient à l'origine et que le jour de l'Urafah ne venait qu'après. Ici est capital pour notre manière de voir et détermine bien la signification de la cérémonie. Le pèlerin visitait d'abord le sanctuaire de la déesse et les deux collines auxquelles se rattachait le souvenir de la mort de son amant; il courait sept fois entre les deux pierres sacrées qui passaient pour le couple divin lui-même, métamorphosé par un pouvoir jaloux. C'était le jour de deuil, correspondant à ce qu'on appelait à Byblos *apavispios* (Lucien. *De Asa Syr.* 6) et en Phrygie *akuvraspiòs* (Plutarque. *De Is. et Osir.* 69). Si l'on devait admettre l'opinion de M. Dozy (*Die Israeliten zu Mekka*, p. 110), qui conjecture ingénieusement que le nom donné à ce premier jour du hadj, *يَوْمِ الْاُفَا*, lequel sous sa forme actuelle n'offre qu'un sens fort peu satisfaisant, est la corruption d'un nom primitivement analogue à l'hébreu *תְּרוּעָה*, "trompette," d'où le *תְּרוּעָה* qui est une des fêtes de l'année juive (Levit. XXIII, 24; Num. XXIX, 1-6); si l'on devait admettre définitivement cette opinion très séduisante, elle fournirait un nouvel argument en faveur de mon explication, car l'emploi des cors et des trompettes comme instruments de deuil dans les fêtes d'Ulys (Ovid. *Trist.* I, 1, v. 39), ainsi que dans les processions de la Déesse de Syrie (Apul. *Metam.* VIII, p. 184) était tel qu'on avait donné au jour de la pompe funèbre du dieu phrygien le nom de *tubilustrum* (Plin. *Hist. nat.* XVI, 10, 15).

Mais je ne crois pas, avec le savant professeur de Leyde, qu'il faille considérer comme d'anciens cors sacrés dont on aurait oublié la destination première les deux grandes cornes de bélier suspendues d'abord à la porte de la Ka'abah puis au mur intérieur, qui tombèrent de vétusté au temps de Ibn-Zobeir (Aragi, p. 109, 111 et 109; Qazwini, t. I, p. 109). On disait que c'étaient les cornes du bélier qu'Abraham avait sacrifié à la place de son fils Ismaël. Il est vrai que les rabbins rapportent une tradition exactement pareille au sujet des cornes qui à Jérusalem servaient à appeler aux cérémonies du temple et figuraient principalement à la "Fête des Trompettes" (Buxtorf, *depic. talmudic.* p. 2504). Cependant ce qui me paraît le plus frappant dans le récit relatif à ces cornes de bélier est qu'il vient

d'ajouter aux autres indications montrant que dès avant Mahomet on avait rattaché au culte de la Kaaba la tradition biblique du sacrifice d'Abraham, dont les musulmans continuent à placer le théâtre auprès de la Mecque (Caussin de Perceval, Histoire des Arabes, t. I, p. 186). M. Muir (Life of Mahomet, t. I, p. CCXV-CCXVII) et M. Sprenger (Das Leben und die Lehre des Mohammed, t. I, p. 13-93) ont établi que cette formation de la légende abrahamique de la Mecque eut lieu seulement dans le cours des derniers siècles qui précédèrent l'islamisme et sous l'influence des Juifs, toujours croissante en Arabie. C'est alors et par les Juifs que commença le travestissement biblique des anciens mythes païens de la Kaaba et du hadj, continué par l'école des hanafites et complété par Mahomet dans des vues systématiques. La plus grande partie de ces anciens mythes, dénaturés, fut englobée dans la légende abrahamique. Curi est-il intéressant de voir que le sacrifice d'Abraham n'est pas seulement placé à la Mecque mais mis en rapport avec une partie des rites du hadj, dont il est donné comme le prototype et l'origine (voy. à ce sujet les précieux extraits d'un Manuel arabe du pèlerin que donne le capitaine Burton : Pilgrimage to El-Medina and Mecca, t. II, p. 240 et suiv.). Nous avons vu plus haut, par un célèbre passage de Philon de Byblos, que dans le syncrétisme des premiers siècles de l'ère chrétienne les Phéniciens identifiaient le sacrifice d'Abraham à la mort du Morygetys (מוריקיס) divin Adonis, victime de son père 72. N'en fut-il pas de même à la Mecque ? La légende de Isâf et Hebel semble attribuer le sort funèbre des deux amants divins à la puissance jalouse d'une divinité résidant dans le temple. Dans ce mythe, que nous ne connaissons qu'imparfaitement et sous une forme altérée, qu'il nous faut donc restituer en grande partie en complétant les quelques débris que nous en ont conservé les survivants musulmans par une comparaison avec les mythes analogues de la Syrie et de la Phénicie, Isâf ou Hebel, amant de sa propre mère, n'aurait-il pas succombé sous la colère jalouse de Hobal, à la fois son père et son meurtrier ? Nous avons constaté plus haut avec certitude que le dieu Hobal avait été, dans la transformation biblique des légendes religieuses de la Mecque, confondu avec Abraham.

Quoiqu'il en soit, deux jours après cette première partie de la fête à laquelle j'attribue une signification originare de deuil, le 9 du mois de dhou-l-hidjah, les pèlerins se rendaient, comme ils se rendent encore aujourd'hui, au mont

Arasah, en commémoration de la séunion de la déesse à l'amant divin dont elle avait été séparée. C'était la proprement la fête joyeuse, qui répondait à l'érosos de Byblos (Lucian. De Dea Syr.), à l'arérosos de la Phrygie (Plutarch. De Is. et Osir. 69). C'était aussi la partie la plus importante du pèlerinage; il ne restait plus ensuite d'essentiel que le sacrifice du lendemain, après lequel encore aujourd'hui le hadj peut être considéré comme complet. Et les trois journées supplémentaires, remplies par des cérémonies de peu d'importance, semblent s'avoir été ajoutées que pour parfaire le nombre de sept jours, qui était la durée même des fêtes d'Adonis (Ammian. Marcell. XIX, 1), celle de la navigation de la bête du dieu d'Egypte à Byblos (Lucian. De Dea Syr.) et celle de l'intervalle dans lequel se développait la rapide végétation des jardins d'Adonis (voy. Guignaut, Religions de l'antiquité, t. II, 3^e part. p. 925), nombre dont l'intention symbolique n'est pas douteuse.

Burckhardt (Voyages en Arabie, t. I, p. 393 de la traduction française) signale encore, dans le pèlerinage tel qu'il se pratique maintenant, le contraste entre la joie débordante et bruyante des dernières journées et l'air triste que chacun a dans le commencement, en allant au mont Arasah.

Mais ici une objection d'une certaine gravité peut être opposée au rapprochement que j'enais d'établir entre les fêtes du hadj de la Mecque et les Adonides syro-phéniciens. Il résulte des belles recherches de M. Sprenger sur le calendrier des Arabes avant Mahomet (Ueber den Kalender der Araber vor Mohammed, dans le t. XIII de la Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.), confirmées par M. Dozy (Die Israeliten zu Mekka, p. 126), que le septième mois de l'année antique, dans lequel avait lieu le pèlerinage, était le mois qui commençait vers l'équinoxe de printemps et répondait au risan des Hébreux, des Assyriens et des Arméniens, d'où l'anémilation que M. Dozy (Die Israeliten zu Mekka, p. 127-132) a prétendu faire entre le hadj arabe et la Pâque des Israélites. Au contraire, les fêtes d'Adonis avaient lieu généralement au solstice d'été, en Syrie et en Phénicie (S. Hieronym. Ad Ezechiel. VII, dans les Opp. omnia, t. III, p. 750; cf. t. IV, part. 2, p. 564; Moïse Maimonide, More nébouschim, III, 20; voy. Deyling, De statu super Chammuz, dans ses Observat. sacr. t. III, p. 533) comme en Grèce après qu'elles y eurent été importées (Thucyd. VI, 30; Plutarch. Alcibiad. 18, Nic. 13; voy. Engel,

Hypros, t. II, p. 562 et suiv.; A. Rochette, Revue archéologique, t. VIII, p. 120 et suiv.). Une telle différence d'époque, si la date des Adonides était absolue et constante, ne permettrait pas d'assimiler les deux fêtes.

Mais il faut remarquer d'abord que les fêtes de la mort et de la résurrection d'Alys, qui offrent une si étroite analogie avec celles de la mort et de la résurrection d'Adonis, avaient lieu au même moment du début du printemps que le pèlerinage antéislamique de la Mecque (Ovid. Metam. X, v. 104 et 155; ducret. II, v. 620; Macrobi. Saturn. I, 21; Idant. I, 17; S. Augustin. De civit. Dei, VII, 25; Suid. v. Alis). C'est aussi à l'équinoxe vernal qu'on célébrait à Héracopolis ou Bamyce la cérémonie de la pyre (Lucian. De Dea Syr. 49), dont je montrais un peu plus haut le rapport avec le deuil d'Adonis ou de Hadad-Rimmon, son remplaçant à Damas.

D'ailleurs les Adonides elles-mêmes ne se célébraient pas partout à la même époque. Dans quelques localités la fête, de solsticienne, devenait équinoxiale. Numien Marcellin (XXII, 2; voy. Movers, Die Phoenizier, t. I, p. 206) nous apprend qu'à Antioche elle avait lieu au renouvellement de l'année tyro-mésodoniennne, c'est à dire à l'équinoxe d'automne. Ainsi que l'a remarqué M. Hitzig, les lamentations de Chamrouz dans le temple de Jérusalem, que décrit Ézéchiel (VII, 16), paraissent avoir eu lieu à la même époque; car le prophète dit formellement (VIII, 1) avoir eu dans le 6^e mois de l'année la vision qui le fit assister aux abominations payennes qui se célébraient à ce moment même dans le temple de Jéovah; et à la manière dont on comptait habituellement l'année à l'époque où il écrivait, aussi bien sur les bords de l'Euphrate qu'en Palestine, le 6^e mois était éloul, août-septembre. Or, à Séleucie de Syrie le mois correspondant à éloul s'appelait Adwisiros (Ideler, Handb. der Chronol. t. I, p. 427 et 434), preuve irréfutable que cette ville y plaçait les fêtes d'Adonis. Cependant S^r Jérôme, en commentant le VIII^e chapitre d'Ézéchiel (Opp. ouv. t. III, p. 699), incline à croire que le prophète y suit le système de l'année commençant à l'équinoxe d'automne, le système qui resta celui de l'année tyro-mésodoniennne. Le 6^e mois est donc pour lui adar, février-mars, et s'il est porté à y fixer le moment de la vision d'Ézéchiel sur les femmes pleurant Chamrouz, c'est bien évidemment qu'en quelques endroits il avait eu l'occasion de voir les fêtes coïncider avec la fin de

l'hiver et le commencement du printemps, comme celles d'Atys et comme aussi le pèlerinage primitif de la Macque. Et en effet Théocrite (*Idyll.* XV, v. 103) semble mettre au printemps les réjouissances de la résurrection d'Adonis (voy. Grauzer, dans le t. II, 2^e part. p. 935 de la traduction Guigniaut).

Dans les formes les plus antiques du mythe d'Adonis, si l'idée du dieu jeune et lumineux qui meurt pour ressusciter ensuite y reste toujours essentielle et invariable, il faut, comme Movers l'a fait le premier, distinguer deux systèmes sur les causes de la mort du dieu et sur la saison de l'année à laquelle elle se rapporte.

Le premier système est celui sur lequel étaient exclusivement fondées les fêtes de Byblos et d'Alphaca. La mort d'Adonis a lieu au solstice d'été. C'est dans cette forme du mythe qu'intervient constamment, avec une intention symbolique dont nous nous sommes occupé plus haut, le sanglier ou le lion, le monstre redoutable suscité par un pouvoir jaloux que le dieu chasseur combat et tous les coups duquel il succombe. Le jeune soleil de printemps, producteur de la végétation avec le développement de laquelle s'identifie sa propre croissance, est tué par un dieu de même nature que lui, mais plus viril, terrible et destructeur, qui dans certaines variantes du mythe et dans la conception fondamentale est présenté comme son père, par le soleil brûlant de l'été, dieu du feu dévorant, dont les ardeurs insupportables détruisent et flétrissent tout dans la nature, mais il ressuscite bientôt après, quand ces ardeurs s'affaiblissent, quand la saison tend à devenir tempérée, quand va arriver l'automne, amenant la maturité des fruits et une véritable renaissance de la végétation sous le climat de la Syrie.

Dans le second système le mythe n'est plus solsticial mais équinoxial. La mort du dieu n'est plus le résultat des grandes chaleurs de l'été; comme dans le mythe d'Atys (dont la comparaison permet supposer que ce système, le plus simple de conception, a été le premier inventé), elle coïncidait avec l'affaiblissement de la puissance et de l'action du soleil pendant l'hiver (voy. Maury, *Histoire des religions de la Grèce*, t. III, p. 220 et suiv.), avec la saison où le grain, caché dans la terre, semble mort et se décompose avant de donner naissance à une nouvelle végétation. En ce cas elle est presque toujours exprimée mythiquement par la dispute d'Aphrodite et de Perséphone pour la possession d'Adonis, et par l'arrêt divin qui

condamne le jeune dieu à passer un certain temps loin de la déesse céleste, auprès de la déesse infernale; Macrobe (Saturn. I, 31) est seul à rapporter à cette conception le trépas sous la dent du sanglier. Dans le système dont je parle, l'année est divisée en deux saisons seulement, chacune de six mois. Adonis reste avec Aphrodite, avec son amante céleste, de l'équinoxe de printemps à l'équinoxe d'automne, après quoi il descend les six autres mois dans le sombre royaume de Perséphoné, son épouse souterraine (Macrobe. Saturn. I, 31; S. Cyrill. Alex. In Isai. II, 3, t. II, p. 275, ed. Auberti; Schol. ad Theocrit. Idyll. XV, v. 103; Cornut. De nat. deor. 28; voy. Creuzer, t. II, 1^{re} part. p. 50 de la traduction Guigniaut). En même temps, dans ce système le mythe a une physionomie tout spécialement calendaire. Les deux époques climatériques qui déterminent le changement de la condition d'Adonis sont en effet celles où se place le renouvellement de l'année dans les deux systèmes sur la manière de compter son point de départ entre lesquels se partageaient les usages des peuples sémitiques (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 239 et suiv.). Adonis, ramené des enfers au douzième mois (Theocrit. Idyll. XV, v. 103), est ainsi un dieu qui meurt avec l'ancienne et renaît avec la nouvelle année. Aussi sa fête, commençant par la tristesse et finissant par la joie, se place-t-elle, chez les peuples qui ont suivi cette manière de voir, soit à l'un soit à l'autre équinoxe, suivant que l'on fait commencer l'année au printemps ou à l'automne.

À Antioche, où l'on employait l'année syro-médonienne commençant avec Tischni, c'est au commencement de ce mois qu'avait lieu les Adonidies. J'ai montré ailleurs (Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Béroze, p. 239) que ce comput du commencement de l'année était celui du plus ancien calendrier babylonien; je crois aussi que l'on devra établir par les doubles dates du règne de Sarru-kinu en Assyrie et à Babylone que dans cette dernière cité l'année resta toujours commençant à l'équinoxe d'automne, tandis qu'en Assyrie dans l'usage civil elle partait de l'équinoxe de printemps. Il est donc intéressant de voir que dans la nomenclature qui de Babylone s'est étendue à tous les peuples sémitiques le mois qui termine l'année d'après ce système porte une appellation qui se rapporte à l'idée du dieu solaire vieilli et affaibli avant son renouvellement. En effet le nom de mois qui est en hébreu לילך et en assyrien 𐎶𐎵 𐎶𐎵 𐎶𐎵 alaka,

est certainement un nom de dieu, comme celui du mois de 𐤀𐤁𐤁𐤁𐤁. Nous en avons la preuve par un contrat babylonien à inscription araméenne qu'a publié sir Henry Rawlinson (Journal of the Royal Asiatic Society, new ser. t. I, pl. I, n° 2); du nom d'un des personnages qui y figurent il reste dans la partie araméenne. 𐤀𐤁𐤁𐤁𐤁 et dans le texte cunéiforme les deux derniers caractères seulement 𐤀𐤁𐤁𐤁𐤁 azzi; en combinant ces débris les uns avec les autres on obtient avec certitude un nom qui était dans la transcription araméenne 𐤀𐤁𐤁𐤁𐤁, orthographe défective, comme celle de toutes les transcriptions du même genre, pour 𐤀𐤁𐤁𐤁𐤁𐤁, c'est à dire un nom propre viril où 𐤀𐤁𐤁𐤁 entre en composition comme nom divin. Dès lors il est bien difficile de ne pas comparer, comme l'a fait le savant général anglais (Journal of the Royal Asiatic Society, new ser. t. I, 1^{ère} part. p. 204 et suiv.), 𐤀𐤁𐤁𐤁𐤁 pris à tête de nom divin avec la qualification empruntée à la langue assyrienne, alala, alallu, « l'antique, l'ancien, le vieux », que nous avons vue plus haut (p. 172 et 177) donnée à plusieurs dieux sur les monuments de la religion chaldéo-assyrienne.

Mais ce n'est certainement pas à cette époque de l'année que s'applique l'indication du douzième mois, πυρὶ Σωδρατῶν, chez Théocrite. Ainsi que le dit Creuzer (t. II, 3^e part. p. 938 de la traduction Guigniaut), « le poète Abyandria avait en vue le retour d'Adonis aux premiers jours du printemps, ce qui nous rappelle l'Heure du printemps tenant une couronne de fleurs à côté de Proserpine revenue à la lumière, sur le vase Poniatowski (Millin, Vases peints, t. II, pl. XXXI; Visconti, Opere varie, t. II, pl. I; voy. la p. 10; Ch. Denon et De Witte, Élite des mon. céramogr. t. III, pl. LXIII). C'est pour la même raison qu'on donnait à l'hirondelle l'épithète d' Ἀδωνίς (Hesych. et Etymol. Magn. t. V; voy. Jacobs, Griech. Blumenlex., t. XII, p. 248). Le retour de cet oiseau avait lieu, en Grèce comme chez nous, au printemps; ce que rend sensible aux regards une peinture de vase de Vulci, où l'hirondelle, apparaissant au-dessus de la terre, fournit l'occasion naturelle d'un dialogue pour saluer cette saison » (Mém. inéd. de l'Inst. Arch. t. II, pl. XXXIV; Panofka, Griechinnen und Griechen nach Antiken, pl. II, n° 14; voy. Panofka, Ann. de l'Inst. Arch. t. VII, p. 238 et suiv.; De Witte, Élite des mon. céramogr. t. IV, p. 228; Mém. de l'Inst. Arch. t. II, p. 121).

des deux systèmes que je viens de rappeler te tout ensuite

combinés dans certains lieux, comme dans le culte de l'île de Chypre, et ont donné naissance à la forme la plus complète et la plus développée du mythe d'Adonis, à celle que raconte tout au long Apollodore (III, 14, 1-4) d'après Pany-
-ais, et où la dispute d'Aphrodite et de Perséphoné et la mort du dieu causée par le tanglier sont deux événements distincts et successifs, se rapportant à deux phases des saisons de l'année. La vie d'Adonis est alors divisée en trois parties, d'après une division de l'année en trois saisons, qui existait chez les Phéniciens comme chez les premiers Grecs : l'hiver, durant lequel Adonis, c'est-à-dire le soleil, habite sous terre, car il nous est invisible la plus grande partie du jour; le printemps, où son action fait germer et pousser les plantes, circonstance représentée par l'union d'Adonis avec Artémis, la déesse de la production; enfin l'été, saison pendant laquelle rien ne vient tempérer les ardeurs solaires (Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 196). C'est à cette triple division de l'existence du dieu que font allusion ses épithètes de *Περρώδης* (Origen. ten Hippolyt. Philosophumena. V, 9; p. 118, ed. Miller) et *Περσεύδης* (Theocrit. Idyll. X V, v. 83), car elle était quelquefois symbolisée par la triple panion d'Aphrodite, de Perséphoné et du dieu solaire viril, qui se disputaient Adonis (voy. De Witte, Nouv. Ann. de l'Inst. Arch. t. I, p. 534).

Dans cette forme la plus complète du mythe d'Adonis, le dieu naît à l'équinoxe d'automne, à l'époque qui pour la majorité des peuples tyro-
phéniciens était celle du renouvellement de l'année (S. Hieronym. In Ezechiel. VIII, 1; Opp. omnia. t. III, p. 699), au moment où la tradition religieuse de Babylone plaçait la création du monde (voy. mon Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Berosus, p. 239), c'est-à-dire la manifestation du *Morjerys* primordial avec lequel il s'identifie. Aussi dans la saison d'automne est-il, suivant les termes mêmes de l'oracle de Claros (Ap. Macrobian. Saturn. I, 18), « le tendre *laos*, »

..... μελωρώδου δ' ἀβρόν λαόν,

c'est-à-dire *ΠΠΠ*, le dieu enfant porté sur la fleur du lotus (voy. plus haut, p. 192 et suiv.). C'est pour cela qu'à Paphos on donnait au mois qui se terminait à l'équinoxe d'automne, à la naissance du dieu, le nom d' *Ἄϊος* (Engel, Kypros, t. II, p. 562), c'est-à-dire de mois consacré spécialement à Adonis - *Ἄϊω*, à l'Adonis enfant, tandis que le mois suivant, premier de l'année chypriote, était appelé *Ἀφροδιόσιος* et consacré à la glorification de sa mère Aphrodite - Artémis, la déesse spéciale et protectrice

de la contrée⁽¹⁾.

Presque aussitôt né, Adonis, comme dans le récit d'Apollodore, est caché par Aphrodite elle-même et confié à Perséphoné, au moment où le laboureur dépose dans la terre la semence qui doit y germer et dont le dieu est un emblème (Schol. ad Theocrit. Idyll. III, 48; Cornut. De nat. deor. 28). Mais la déesse chthonienne se montre une dépositaire infidèle de la cassette où la déesse céleste a caché l'enfant divin. Éprise à son tour de la beauté d'Adonis, elle veut le garder à toujours auprès d'elle dans sa demeure infernale; il faut l'intervention du maître des dieux et de l'univers, imploré par Aphrodite, pour que Perséphoné consente à le délaisser d'Adonis, et les arrêts du destin prononcent que le jeune dieu doit chaque printemps être rendu à l'amour de l'Aphrodite céleste, à la fois sa mère et son épouse, sauf à revenir à la fin de l'automne auprès de la déesse souterraine et à lui donner le tiers de son existence. C'est qu'en effet pendant l'hiver le soleil semble tombé en la possession d'un pouvoir qui réside sous la terre, qu'il est sans force et presque comme mort, et qu'en même temps le grain confié à la terre semble y dormir pendant plusieurs mois avant de pousser une verdure nouvelle, tandis que s'opère dans le sol le travail mystérieux qui fera sortir de la décomposition une vie rajeunie et comme ressuscitée. Le séjour souterrain d'Adonis pendant une partie de l'année se confond ainsi avec les mois que dans la légende poétique il a passés enfermé dans l'écorce de l'arbre de la myrte après la métamorphose de sa mère. En effet nous avons remarqué tout à l'heure que l'arbre de la myrte est ici un succédané à la fois du cyprès de la grande déesse du principe féminin et du pin dans lequel Alys, mort à l'hiver, est transformé par Cybèle jusqu'à sa résurrection du printemps, sans doute par allusion à ce fait que les conifères sont presque les seuls végétaux qui durant l'hiver gardent leur verdure (voy. Maury, Histoire des religions de la Grèce, t. III, p. 92). Le qui

(1) Il semble résulter, d'un passage que nous avons eu l'occasion de citer plus haut (p. 145), que pour les Arabes Zapaxyvoï des environs immédiats de la Palestine la fête de la naissance du jeune dieu solaire était reculée jusqu'aux environs du solstice d'hiver, au jour correspondant au Noël des chrétiens, c'est à dire au moment où le soleil, après avoir atteint le terme le plus bas de la course annuelle, semble reprendre son marche ascendante: Schol. Gregor. Bodley. p. 43.

achève le rapprochement, c'est la cérémonie de la fête des Megalasia, en l'honneur de la mère des Dieux, où l'on promenait processionnellement un pin dans les branches duquel était attachée l'image d'Adonis jeune (Arnob. Ador. gent. V, 39; Jul. Firmic. Matern. De error. profan. relig. p. 17, ed. Rigalt.), et la représentation du célèbre autel du Musée Capitolin où l'on voit Adonis enfant torturé du pin comme Adonis de l'arbre de la myrte (Mus. Capitol. t. IV, pl. 77).

Au printemps les Heures ramènent Adonis des bords de l'Achéron (Theocrit. Idyll. XV, v. 103); il quitte la couche de Perséphoné pour celle d'Aphrodite, et déjà des fêtes de joie peuvent célébrer cette première résurrection. Le dieu revient à la lumière quand tout verdit dans la nature, quand les végétaux percent la terre et montrent leurs premières feuilles, quand le retour de l'hirondelle annonce le rafraîchissement universel. Aussi Adonis est-il par-dessus tout le dieu du printemps (Idyl. De mens. IV, 44). C'est alors qu'il est le dieu charmant et adolescent, 𐤀𐤃𐤍𐤓, nom divin qui entre en composition dans le nom propre 𐤀𐤃𐤍𐤓𐤁𐤏𐤕, qui se reconnaît avec certitude à la première ligne de la Treizième citienne (Gesenius, Monumenta phoenicia, pl. 13, n° 13). C'est alors qu'il s'unit à l'Alarté céleste, à la Baalath de Byblos, à la Berouth du Liban, et qu'il féconde cette mère universelle, des flammes de laquelle il est lui-même sorti. Il règne sur le monde à cette époque de l'année; il y est « le seigneur, » 𐤁𐤏𐤕, le maître « suprême, » 𐤁𐤏𐤕𐤓. Le mois de mai lui appartient spécialement (Idyl. De mens. IV, 44); d'un des noms les plus antiques du mois qui va de la tréoménié de mai à celle de juin, mois que la nomenclature la plus habituelle appelle iyar, c'est à dire du nom de 𐤁𐤏𐤕 (1 Reg. VI, 1 et 3), le mois de la splendeur des fleurs, 𐤁𐤏𐤕𐤓𐤁𐤏𐤕 𐤁𐤏𐤕𐤓, comme disent les Targumim, il tire l'appellation de Zava'as, 𐤁𐤏𐤕𐤓, qu'on lui donnait quelquefois à Sidon (Hesych. s. v.). Et cette appellation de 𐤁𐤏𐤕𐤓, en même temps qu'elle se rapporte au mois de 𐤁𐤏𐤕, signifie « le brillant, le splendide. » Elle est donc à comparer au 𐤁𐤏𐤕𐤓 des Mendaïtes (voy. plus haut, p. 185 et suiv.), et à Zebâ, surnom de la planète Vénus chez les Arabes d'après Barthélemy d'Idene (Confutat. Hagaran. p. 307).

81 C'est là sans doute l'origine première et véritable du nom du personnage de Mithras, dont nous nous sommes occupé plus haut. Les Grecs l'ont ensuite rapproché de celui de Mérie, après en avoir oublié l'étymologie et parce que Mithras avait pris chez eux un caractère tout marin.

Au mois de ziv ou d'iyar, dont la royauté appartient à Adonis adolescent, succède le mois qui chez les Araméens porte le nom de son adversaire, le sanglier, (𐤆𐤍). Au deux soliel de printemps succède le soliel torride de l'été, dont la puissance dévorante porte la mort et la stérilité dans la nature, qui s'est convertie de fleurs et de verdure avec l'apparition du jeune dieu. Au solstice le soliel brûlant atteint le maximum de sa force; le printemps est tué par l'été, *lo 'eap sro lo v'epous aras p'osda* (Lyd. *De mens.* IV, 44). C'est le moment où l'on continue à placer la mort d'Adonis, tué par la dent du sanglier qu'il essaye de combattre, car dans le mythe ainsi complet Adonis meurt en réalité deux fois et ressuscite deux fois, la mort à la chasse étant considérée comme un événement distinct de sa descente auprès de Proserpine. C'est aussi le moment où dans la région du Liban éclatent pendant quelques jours des orages, qui, entraînant les terres sèches des flancs de la montagne, donnent aux champs du fleuve Adonis cette coloration rougeâtre que la superstition antique attribuait au sang de l'amant de Baalith (Lucian. *De Dea Syr.* 8; Hyd. *De mens.* IV, 44; cf. Monn. *Dionys.* III, v. 109).

La mort d'Adonis au solstice d'été sert de point de départ à la troisième partie de son existence. Il est évident que dans la pensée primitive cette époque qui embrasse tout l'été et s'étend jusqu'en automne était une phase de mort; les amis du maître des dieux avaient décidé qu'Adonis resterait seul dans la troisième partie de sa vie (Apollod. III, 14, 4). Mais comme à Byblos et en Cypro, ainsi que dans tous les pays où le culte du dieu syro-phénicien s'était propagé tel qu'il se célébrait dans ces deux centres principaux, on avait pris l'habitude de fêter la résurrection d'Adonis immédiatement après le deuil de sa mort; c'est à dire quelques jours après le solstice, pour ne pas scinder la cérémonie en plaçant ses deux phases successives à des saisons différentes; comme aussi dans la nature une renaissance de végétation se manifestait à mesure que les grandes chaleurs de l'été se tempéraient⁽¹⁾, on disait qu'Adonis avait donné de sa propre volonté à son épouse céleste, à Aphrodite, le dernier tiers de son existence;

(1) Voy. ce que Pline (*Hist. nat.* XXI, 34) dit de la plante appelée *adonium* ou *abrotonon*: *Allisia admodum sunt; et tunc hunc nimis laeduntur, sed ab convalescere subae vice fruticant.*

qui lui était légué en propre (Apollodor. loc. cit.). C'était un regain de fécondité et de végétation qui faisait qu'après avoir succombé sous les coups du dieu igné et terrible du solstice, Adonis ne demeurait que peu de jours parmi les morts et revenait à la lumière aussi jeune, aussi beau et aussi bienfaisant qu'auparavant.

Mais s'il en était ainsi à Byblos et en Cypre, où, le point de vue solaire et calendaire dominant dans le personnage d'Adonis, la mort était placée exactement au jour du solstice, la période des trois mois de grandes chaleurs de l'été avait si bien le caractère originaire d'une période de trépas pour le jeune dieu, que la fête de deuil pouvait se placer à des moments différents de cet intervalle de trois mois, là où l'on faisait prédominer en lui la personification des phases de la végétation. Il était alors le blé moissonné à l'été (Eyd. De mens. IV, 44; Eymard. Magn. v. Adonis; Porphy. ap. Euseb. Præpar. evang. III, 11; Ananias. Marcell. XIX, 1) et on le pleurait au moment même où on coupait les céréales dans les champs. Il y avait même des lieux où on l'identifiait aux fruits cueillis à leur pleine maturité. Cette manière de voir ramenait la fête de deuil, comme à Antioche, immédiatement après les vendanges et la cueillette des fruits, c'est à dire à l'équinoxe d'automne, et la faisait donc coïncider avec la fin du douzième mois, avec le renouvellement de l'année, rentrant ainsi dans la donnée essentielle du système qui avait été primitivement opposé à celui de Byblos. Quand la fête de deuil, comme à Antioche et à Séleucie, correspondait à la fin de l'année et la fête de joie de la résurrection au commencement d'une année nouvelle, le dieu mourait au terme de sa course annuelle, devenu un vieillard, ἡγήσας, et renaissait sous une forme jeune, comme nous l'avons vu dans les représentations de la coupe d'Olympie, fabriquée précisément dans un pays arménien. La résurrection d'Adonis était alors identique à une nouvelle naissance. Car c'est à l'équinoxe d'automne que revenait chaque année, comme je viens de le dire il n'y a qu'un instant, la naissance du dieu, après laquelle il retombait bientôt au pouvoir de Perséphone, qu'on représentait quelquefois l'enlevant violemment pour l'emmener dans son empire, comme l'aigle de Zeus ravit Ganymède (Plaut. Menæchm. act. I, sc. 2, v. 34-35).

Tel est le cycle de phases successives dans lequel roule éternellement l'histoire d'Adonis sous sa forme complète, avec les saisons de l'année et les vicissitudes de la végétation. d'équinoxe de printemps en extrême des moments climatiques,

un de ceux qui changent la condition du jeune dieu, un de ceux où il revient à la lumière par une véritable résurrection. Par suite, si le plus souvent la fête où l'on célèbre à la fois la mort et la renaissance a lieu au solstice d'été, on peut aussi la placer et en fait on la place quelquefois au commencement du printemps. Et ainsi l'objection qui paraîtrait d'abord devoir s'élever contre le rapprochement que je propose entre le hadj antéislamique de la Mécque et les Adonides, à cause d'une différence essentielle dans les saisons des deux fêtes, se dissipe devant une recherche plus approfondie.

Vous trouverez peut-être cependant, Cher Monsieur, qu'en essayant d'attribuer ce caractère aux fêtes du pèlerinage de la Mécque dans leur origine payenne, je fais une bien large part à la conjecture. Je sens bien moi-même que c'est la partie la plus faible de ma démonstration, et si j'ai cru pouvoir présenter sous une forme affirmative quelques-unes de mes conclusions, si dans ce travail il me semble être arrivé à quelques faits certains, je ne donne mon explication du hadj antéislamique que comme une simple hypothèse sur laquelle j'appelle la discussion et la critique. En revanche, ce qui me paraît ne pas pouvoir faire l'objet d'un doute, c'est la nature de superstition purement payenne et idolâtrique des rites qui continuent encore à se célébrer pendant trois jours consécutifs dans la vallée de Mounâ ou de Minâ, au retour du mont Arafah et de la plaine de Mouzdeliyah.

Le nom de cette localité, où se fait le sacrifice du hadj, *Jis*, est tiré, comme Beidawî le remarque lui-même (t. II, p. 293), du verbe très antique et tombé en désuétude *jis*, « tuer, sacrifier. » Il a donc trait aux sacrifices dont le lieu était témoin dès l'époque payenne et il porte en lui-même la preuve de la très-haute antiquité de ce rite. Aussi Riander (*Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 495) a-t-il déjà reconnu dans la vallée de Minâ un des plus anciens lieux sacrés du territoire des Djorhom, probablement antérieur même à la fondation de la Kébah, et faisant pendant à celui de Nakhlah.

Là, suivant le témoignage d'El-Djaurî (*Reiske, Primæ lineæ*, p. 124; Riander, *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.* t. VII, p. 495), se dressaient jusqu'à l'époque de Mahomet sept pierres levées, honorées à titre d'idoles, dont les musulmans attribuent l'érection à Oum-ben-Lohay, comme celle de tous les

monuments idolâtriques du territoire sacré (Aboulghéda, Hist. antéislam. p. 136 de l'édition de Fleischer; Hamza Isfahâni, t. I, p. 142; Ibn-Doreyd, p. 124; Schahrestâni, p. 43^o de l'édition de Gueton; voy. plus haut, p. 157). Les groupes de pierres dressées, simplement équarries, auxquelles on attribuait un caractère sacré et que l'on regardait comme des simulacres de divinités, ne sont pas sans exemples dans les religions antiques. Le plus célèbre est celui des trois pierres qu'on adorait à Pharaon d'Achaïe sous le nom de dieux, et qu'on y voyait après de la statue d'Hermès (Pausan. VII, 22, 2); Dodwell (Classical and topographical tour in Greece, t. II, p. 172) y a comparé avec justice la tour de cromlech dont on voit encore les vestiges sur le bord de la Voie Sacrée Elysienne au point où elle débouche dans la plaine de Thria, après le passage des 'Persoi', et qui paraît avoir été mieux conservé de son temps qu'aujourd'hui. Dans l'Arabie même, l'éminent voyageur Palgrave (Narrative of a year's journey through central and eastern Arabia, t. I, p. 251 et suiv.) signale les cercles de pierres dressées du Djebel-Schommer et du Qarim, que la tradition locale met en relation avec l'ancien culte sabéen et astrologique, personnifié dans la figure fabuleuse de Dârim. Le nombre même des antiques pierres-idoles (٧) de la vallée de Mina les rattache à un culte de cette nature, car il a trait bien manifestement aux sept corps planétaires. Les bétyles du temple d'Uruk en Chaldée étaient aussi au nombre de sept, symbolisant les planètes (voy. plus haut, p. 118). Et, circonstance encore plus intéressante pour nous, c'est entre sept pierres dressées comme celles de la vallée de Mina que les Arabes du temps d'Hérodote prêtèrent leurs serments solennels (Herodot. II, 8).

Il ne subsiste plus aujourd'hui que trois stèles, contre lesquelles les pèlerins, séjournant plusieurs jours à Mina, jettent, en vertu d'un des rites d'obligation secondaire du pèlerinage, de petites pierres en nombre déterminé, qui doivent être de la grosseur d'une fève et apportées de la plaine de Mouzdélifâh (sur la manière dont on célèbre encore aujourd'hui ce rite et sur les applications que les docteurs musulmans en donnent, voy. Barchinart, Voyages en Arabie, t. I, p. 380-384 de la traduction française; Burton, Pilgrimage to El-Medina and Mecca, t. III, p. 280-284). Le 10 du mois de dhou-l-hidjah on jette sept de ces petites pierres contre la première stèle que l'on rencontre en arrivant de Mouzdélifâh; puis, un peu plus tard dans la journée on en jette sept à chacune des trois pierres dressées, c'est à dire on

tout 21; on recommence exactement de même le 11 et le 13, de telle façon qu'à la fin des lithobolies la totalité des pierres lancées d'après l'usage fixé par le rituel est de 70 (sur ces nombres, qui sont tous des multiples de 7, voy. plus haut, p. 226). Les musulmans prétendent agir ainsi en souvenir de ce qui arriva à Abraham quand, guidé par l'ange Gabriel, il allait pour sacrifier son fils Ismaël suivant l'ordre d'Allah, ou quand il accomplit pour la première fois les cérémonies du hadj. Le démon Eblis se présenta à lui à l'entrée de la vallée et chercha à le dissuader d'obéir à Dieu. Alors l'ange Gabriel conseilla au patriarche de jeter des pierres au démon pour l'éloigner; Abraham suivit cet avis, et à la septième pierre Eblis se retira. Mais au milieu de la vallée il reparut devant lui, et se montra encore une dernière fois à son extrémité; les deux fois encore Abraham usa du même moyen qu'auparavant pour se débarrasser de lui. D'autres disent que c'est Adam qui chassa ainsi le démon et apprirent leur dire d'un prophète de Mahomet; mais la version la plus généralement adoptée est celle qui attribue le fait à Abraham (voy. Pococke, *Spec. hist. Arab.* p. 306 et suiv.). C'est ce contre Satan et à l'imitation du patriarche que les pèlerins musulmans jettent encore aujourd'hui les pierres. Mais cette explication, de même nature que toutes celles que nous avons vu donner par le Prophète, et par ses sectateurs pour justifier la conservation des vieux usages du hadj dans la religion nouvelle, est démentie par un fait que nous fait connaître la précieuse chronique d'Agrag (p. 101; voy. Burschardt, *Voyages en Arabie*, t. I, p. 380 de la traduction française; Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Mekka*, p. 9; et mon *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3^e édition, t. III, p. 363). C'est qu'au temps du paganisme, quand il y avait sept grandes pierres dressées à Mina; le nombre 21 des chaque lithobolie s'obtenait en jetant trois petites pierres à chacune des idoles, et que ce fut Mahomet qui, réduisant le nombre des stèles à trois pour le faire coïncider avec celui des apparitions d'Eblis à Abraham, décida que désormais on y lancerait sept des petites pierres rapportées de Mountelishah.

Le grand philosophe juif Moïse Maïmonide, qui était parvenu à une connaissance des anciens cultes du paganisme oriental tout à fait extraordinaire pour son époque et qui disposait de sources d'information juives et arabes aujourd'hui perdues, a discerné du regard le plus clair l'origine idolâtrique des lithobolies de la vallée de Mina et l'ordre de rites païens auquel on doit les

rattacher. « Il est avéré, dit-il (Épist. ad presbyt. relig.), que les Israélites avaient
 « jadis dans ces lieux hauts trois sortes de cultes idolâtriques, celui de Pëor, de Mœan
 « (מֹעַן וְפִּיֹר) et de Kemosch, dont ils avouant eux-mêmes l'existence et qu'ils
 « désignent par des noms de la langue arabe. Le culte de Pëor (פִּיֹר) consistait
 « à se dépoiler de ses vêtements devant lui et à se prosterner la face à terre, les
 « parties honteuses du corps relevées, dans l'attitude que les Israélites prennent
 « encore aujourd'hui pour leurs prières. Le culte de Mercare consistait dans le
 « jet de petites pierres, celui de Kemosch à se raser la tête jusqu'au nu et à ne
 « pas porter de vêtements cousus, ce qu'ils pratiquent toujours dans certaines
 « circonstances et ce qui était connu chez eux bien avant que ne fût établie
 « la loi des Israélites. Les Israélites disent maintenant: Nous avons la tête nue
 « et nous nous abstenons de porter des vêtements cousus dans le pèlerinage en marque
 « de soumission devant Dieu et pour nous rappeler comment l'homme doit ressusciter
 « de son tombeau. Quant aux pierres que nous jetons, c'est au démon que nous
 « les lançons, pour le confondre. D'autres docteurs, avouant qu'au lieu où se fait
 « cette cérémonie il y avait autrefois des idoles, en rendent la raison suivante: Nous
 « jetons des pierres en cet endroit pour marquer que nous ne croyons pas aux
 « idoles qui y étaient jadis, et nous le lapidons en signe de mépris pour ces
 « idoles. »

On voit que Maïmonide n'était pas dupe de ces raisons et
 qu'il n'hésitait pas à voir dans les lithobolies de Mine un usage païen dont il
 trouvait la mention chez les Rabbins de date ancienne. Cet usage fait le sujet
 d'un chapitre spécial dans l'excellent livre de Selden (De diis Syris, synag.
 II, p. 350-354).

Le livre des Proverbes (XXVI, 8), comme comparaison avec
 celui qui honore un insensé se sert des expressions כִּי יִבְרַח אִתּוֹ
 que S^r Jérôme a traduit avec une parfaite exactitude et tout à fait dans l'esprit
 du texte, qui veut dire « celui qui honore un insensé fait quelque chose d'auri-
 « déraisonnable et d'auri vain que de rendre un culte à une idole »: sicut qui
mittit lapidem in acervum Mercurii. Le savant Père qui consacrait sa vie à traduire
 l'écriture sainte, et les docteurs juifs qu'il consultait sur le sens du texte, imitaient
 donc le כִּי יִבְרַח אִתּוֹ de la Palestine au temps de Salomon à l'Επιμαρτος λόγιος de

monde classique, dont il est déjà question dans l'*Odyssée* (17, v. 471).

Sur cet usage superstitieux de la Grèce et sur l'origine mythologique qu'on lui attribuait, le *Grand Étymologique* (v. Ἐρμαῖον) nous fournit de précieux renseignements. « Ἐρμαῖον est un amas de pierres et en général les pierres déposées sur le bord des chemins. Xanthus dit à ce sujet: Quand Hermès
« eut tué Argus, il fut appelé en jugement devant les dieux comme ayant commis
« le premier meurtre; tous les dieux, grâce à Zeus, abolirent Hermès, mais pour
« justice, ayant pris les cailloux de leurs suffrages, ils les lui jetèrent en châtiment
« du meurtre. Ce qui se fait encore maintenant » — C'est ainsi que Sylburg a
très heureusement rétabli cette partie du texte, qui offrait des lacunes rendant le
sens incomplet: voy. C. Müller, *Fragm. historic. graec.* t. I, p. 38. — « Hermès ayant
« tué, par ordre de Zeus, Argus, gardien d'Io, fut appelé en jugement par Héra
« et les autres dieux. Dans leur sentence les dieux voulurent respecter Zeus, par
« l'ordre de qui Hermès était devenu coupable; alors pour exprimer leur colère
« et leur détestation de son acte, ils lui jetèrent leurs suffrages, qui formèrent un
« grand monceau. On dit que c'est pour cela qu'on fait aujourd'hui des tas de pierres
« et qu'on les appelle ἔρμας ὁόροι. » — Eustathe (*Ad Homer. Odyss.* 17, p. 1809)
attribue cette seconde citation à Anticlide.

Le scholiaste Didyme, en commentant le passage de l'*Odyssée*,
ajoute après avoir raconté la même historiette mythologique: Ἐνταῦθα καὶ τοὺς
ἀνθρώπους ἄρσι τοῦ νῦν εἰς ἑμὴν ἔρμας σαρπὸς ποιεῖν δέδωκεν, καὶ διαφόρας
προβάλλειν δέδωκεν, καὶ βόλους καθεὶν ἔρμας ὁόρους. Suidas et Hésychius
parlent aussi des ἑρμας. Nicandre (*Cheriac.* v. 180, v. Schol. c. h. l.) les appelle
ἔρμας. Une épigramme anonyme de l'*Anthologie* (*Anthol. Palat.* ed. Jacobs,
t. II, p. 702, n. 254) commence ainsi:

Ἐρὸν Ἐρμείῳ με παρασείχοντες ἔχοντες
Ἀνθρώποι δέδωκεν σαρπὸν.....

Enfin dans le Préambule des Oracles Sibyllins, que M. Alexandre rapporte à la fin
du 1^{er} siècle du christianisme, nous lisons ces vers adressés aux païens (v. 68 et 69):

Καὶ δέδωκε βόανα, καὶ ἀγῆματα χειροποιήτα,
Καὶ παρόδους δέδωκεν συγγράματα, πάντα βέβηλε.

Cet amas de pierres formé par la superstition et auquel ajouter au

caillou est un acte religieux, est bien certainement, comme l'a vu Maïmonide, l'origine et le prototype des lithobolies de Mina. d'usage était en effet d'origine asiatique et aussi fréquemment observé dans les domaines des religions syro-phé-
-niciennes qu'en Grèce. Il suffirait pour le prouver que S^r Jérôme et les Juifs ses maîtres aient ainsi entendu le $\text{לִבְרֹשׁ אֶת־הַבֵּית}$ des Proverbes, car ils ne pouvaient penser qu'à une coutume qu'ils voyaient pratiquée dans le pays et que la tradition leur disait y être très antique. D'ailleurs le Talmud parle à plusieurs reprises des Hermæ comme monuments de la superstition païenne sous le nom de סִלְיָוִי manifestement corrompu du latin Mercurius (voy. les principaux passages dans Soloden, p. 353), c'est à dire sous le nom même que Maïmonide emploie en parlant des rites du pèlerinage musulman. On y trouve même une forme plus moderne du proverbe biblique: $\text{לִבְרֹשׁ אֶת־הַבֵּית}$, «jeter une pierre à l'hermæum.» Mais ce qui est particulièrement curieux par le rapport que cette particularité offre avec ce qui se fait encore dans la vallée de Mina, c'est que plusieurs des passages talmudiques (cités aussi dans le lexique de Buxtorf au mot $\text{לִבְרֹשׁ אֶת־הַבֵּית}$) semblent indiquer que le monceau sacré se faisait souvent autour d'une pierre dressée, à laquelle s'appliquait en ce cas le nom de $\text{לִבְרֹשׁ אֶת־הַבֵּית}$, comme les pierres dressées contre lesquelles ont encore lieu les lithobolies du hadj, ou bien au pied d'un trilithe trégalithique, comme ceux que l'on voit en Phénicie, sur la route de Kalmoun à Tripoli (De Vogüé, Athénæum français, 1854, p. 1090) et comme ceux qui existent auprès du cercle de pierres de Uyyoun dans l'Arabie centrale (Palgrave, t. I, p. 251).

Je ne saurais entrer ici dans la recherche de l'idée religieuse qui a pu faire attribuer à un simple tas de cailloux un caractère sacré et au fait d'y jeter en passant une pierre la notion d'un acte de piété, d'une pratique du culte. La question est fort obscure et fort compliquée. Mon père y a touché dans son Etude sur la religion phrygienne de Cybèle, insérée au tome I^{er} des Nouvelles Annales de l'Institut Archéologique, ainsi que dans quelques endroits de la Nouvelle galerie mythologique, et ses idées à ce sujet ont paru bien hardies à beaucoup de savants quand il les publia. Je crois cependant qu'elles sont parfaitement exactes et que le progrès de la science leur donnera raison. Mais pour revenir sur cette question il faudrait des développements que je ne saurais me permettre à la fin d'une lettre déjà trop longue. La matière réclamerait à elle seule un mémoire spécial, sachant aux

données les plus abstraites des religions antiques, à des idées que la plupart des mythologues trouvent encore trop subtiles pour la philosophie religieuse des peuples primitifs et qu'ils craignent d'aborder.

Je laisse donc de côté ce sujet, après m'être borné à faire ressortir l'analogie étroite des rites que les pèlerins musulmans observent encore pendant leur station de trois jours à Mina avec le jet des pierres sur le *Margemah* ou l'*hermaeum* considéré comme un acte de dévotion. Mais ce qui mérite d'être soigneusement noté, et qu'on ne peut passer sous silence, c'est que plusieurs des fêtes les plus solennelles de la Grèce se terminaient par des lithobolies, comme le grand pèlerinage des Arabes. Probablement dans l'une et l'autre contrée ces usages singuliers provenaient d'une source primitive commune. C'est à propos des fêtes de Déméter et d'Athéné à Trézène que les anciens emploient le mot λιθοβολία pour désigner un moment de la cérémonie où les assistants s'entre-poursuivaient à coups de pierres (Pausan. II, 32, 3). Dans les grands mystères d'Eleusis un des derniers jours de la partie publique de la fête voyait se produire un combat simulé à coups de pierres, qui avait lieu sous le nom de βεδδύλις (Athén. IX, p. 406; Hesych. v: βεδδύλις), cérémonie éminemment symbolique sur laquelle un des interlocuteurs des *Dionysophistes* d'Athénée dit qu'il ne donnerait pas d'explications quand même tous les assistants le feraient, παρὶ ἧς οὐκ ἂν εἰπὼν. μὴ παρ' ἐκείνου μισθὸν ἔαβιν, et à laquelle fait évidemment allusion (Creuzer, *Symbolik*, t. VIII, sect. 2, ch. VII, t. III, p. 610 de la traduction Guigniaut; Creuzer et Hermann, *Briefe über Homer and Hesiod*, p. 1-3; Otto Müller, article *Eleusinia* dans l'*Allgemeine Encyclopädie* de Halle, p. 281; Guigniaut, *Religions de l'Antiquité*, t. III, p. 1109; *Mém. de l'Acad. des Inscri.* nouv. sér. t. XXII, 2^e part. p. 18, et ma *Monographie de la Voie Sacrée Eleusiniennne*, t. I, p. 293) l'hymne homérique à Cérès (v. 265-287) dans la prédiction de la déesse sur le combat terrible que doivent à jamais se livrer entre eux, et pour Démophon, les enfants d'Eleusis:

Ὁρῶσιν δ' ἄρα τοῦτε, περιπεσόντων ἐνιαυτῶν,
Παῖδες Ἐλευσινίαν πόλιν καὶ φύλοπιν αἰνῶν
Αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συνέζουσ' ἅμματα πάντα.

Autant qu'on en peut discerner l'intention, les rites de ce genre dans les fêtes de la Grèce avaient un objet d'*avermuncatio*, comme auraient dit les Romains; ils étaient destinés à combattre les influences funestes et à éloigner tout mauvais

sort. Une semblable idée paraît s'être attachée chez les anciens Arabes du temps du paganisme aux lithobolies de Thina. C'est du moins ce qui semble ressortir d'un vers fort obscur du poète antéislamique Abou-Dhoueib sur lequel a disserté M.

Dozzy (Die Israeliten zu Mekka, p. 123-125). L'explication même qu'on en donne depuis l'islamisme pour justifier la conservation de ce vieil usage païen, et la légende qui raconte que le jet des pierres a été pour la première fois employé par Abraham pour mettre Éblis en fuite, doivent conserver une trace de cette notion.

Me voici parvenu au terme de cette longue étude, où j'ai essayé, par une tentative peut-être trop hardie, de définir la nature de l'ancien culte païen dont la Kaabah demeure le théâtre jusqu'à la prédication de l'islamisme, et d'élucider les questions qu'il soulevait. Le résultat que j'ai poursuivi était d'en montrer le caractère absolument polythéiste et idolâtrique, qui n'avait rien à faire, quoiqu'en disent les docteurs musulmans, avec l'adoration monothéiste d'Allah. Je voudrais bien avoir fait passer sur ce point ma conviction dans votre esprit, mais je crains que ma démonstration ne vous paraisse encore insuffisante et mes idées en beaucoup d'endroits hypothétiques. Si du moins vous jugez que j'ai pu éclaircir quelques uns des points de l'antique mythologie de l'Asie antérieure que j'ai touchés en passant dans le cours de ce travail, je me considérerais comme amplement payé de mes peines. Et en cela je garde quelque espoir.

Mais je dois reconnaître tout le premier que ma dissertation est loin d'être un modèle d'ordre et de méthode; c'est un peu une course à travers broussailles dans le domaine des religions tyro-phéniciennes. Je m'y suis laissé aller à tant d'incidences, à tant de digressions parasites, que celui qui lira cette lettre aura souvent bien de la peine à suivre le fil du raisonnement principal. Aussi je crois nécessaire de résumer en finissant la thèse qu'il m'a semblé voir ressortir de mes recherches sur le vieux culte antéislamique de la Kaabah et que j'aurais voulu pouvoir mettre en lumière mieux que je n'en ai été capable.

L'ancien paganisme arabe appartient au vaste groupe de religions dont le foyer principal a été sur les rives de l'Euphrate et du Tigre, à Babylone et en Chaldée, qui embrasse dans ses domaines l'Assyrie, la Phénicie, l'Arabie, le Yémen,

Cypré, Carthage, et dont les religions de l'Asie Mineure ne sont qu'un ravinéau dérivé, qui s'est développé à part et qui dans cet isolement a pris une physionomie assez particulière. Il en reproduit les conceptions principales sous des noms à lui propres, qui souvent ne sont que des équivalents des noms usités dans les autres contrées, équivalents empruntés à la langue arabe. Aussi le paganisme doit-il être étudié de la même manière, d'après la même méthode, et envisagé à la lueur des mêmes idées que les autres religions du groupe.

C'est surtout avec les religions de la Syrie et de la Phénicie, demeurées vierges de la systématisation savante du polythéisme de Babylone, que le paganisme arabe a la plus étroite analogie. C'est par une comparaison constante avec ces religions qu'on arrive à l'éclaircir et à le comprendre, et en revanche lui-même peut offrir des secours précieux pour leur étude. Il n'y a entre les religions de la Syrie et de la Phénicie et les religions de l'Arabie antique que la différence entre l'état de civilisation de ces différents peuples. Le paganisme arabe a emprunté le fond de ses idées et les personnages principaux de son panthéon aux populations syro-phéniciennes, mais l'état de barbarie des Arabes n'a pas permis à leur religion de se développer en vertu des doctrines d'une philosophie naturaliste, comme celles de la Phénicie et de la Syrie. Elle a surtout le caractère d'une religion de famille et de tribus, où les dieux se sont multipliés à l'infini par l'effet du morcellement de la nation et de la multiplication des soucs gentilités, chaque tribu s'étant mise à adorer la divinité mâle ou femelle sous un nom particulier, de telle sorte que l'on trouve une variété indéfinie d'appellations distinctes, qui ont fini par devenir des dieux différents, pour un petit nombre de conceptions fort peu variées. Des dieux y sont donc locaux et familiaux plus que distingués dans leur essence, ce qui produit le phénomène d'un panthéon prodigieusement peuplé dont les personnages n'ont d'existence individuelle que par les habitudes de la superstition populaire, et où, quand on descend au fond des idées, on ne leur trouve ni attributions séparées, ni origine autre de leur variété que la variété même des tribus, vivant isolées dans la vie nomade du désert et associant leurs dieux au gré de leurs alliances réciproques.

Mais ce qui reste surtout barbare dans l'ancien paganisme arabe, c'est la forme extérieure du culte. La se marque l'état peu avancé de civilisation des antiques tribus du Hedjaz et du Hedjd; car elles ne s'élèvent presque nulle part au-dessus

du plus grossier fétichisme. Les anciens Arabes n'ont pour ainsi dire pas d'idôles anthropomorphiques, de statues divines. Le petit nombre qu'on en signale ont été apportés de l'extérieur, des contrées où d'autres Arabes plus civilisés vivaient d'une vie sédentaire, agricole ou urbaine, le long de la frontière de Syrie, dans les provinces soumises d'abord aux monarchies grecques, puis à l'empire romain, et avaient entièrement adopté les mœurs et la culture gréco-araméenne. Et ces idôles, que nous sommes en droit de considérer comme ayant été d'un travail bien médiocre d'après les sculptures que l'on trouve encore dans le Hauran et à Palmyre, paraissent aux tribus arabes où quelques individus les avaient rapportés de leurs caravanes de commerce, des miracles d'art et de beauté, des œuvres presque surnaturelles. À part les rares exceptions de ce genre, qui l'ont de date bien récente, car les statues divines que signalent les historiens paraissent avoir été toutes importées postérieurement à l'ère chrétienne — sauf celle de Baumat-el-Djandal, localité où il est déjà question d'idôles au temps des conquêtes assyriennes, d'après les inscriptions cunéiformes — les tribus de l'Arabie déserte n'avaient pas d'autres simulacres divins que des pierres dressées et grossièrement équarrées, des rochers naturels et des arbres sacrés auxquels elles venaient apporter leurs adorations.

Sur un seul point du territoire de l'Arabie proprement dite ou déserte nous rencontrons un culte qui nous offre des combinaisons plus savantes avec un véritable développement de mythes, et ce culte est précisément aussi le seul qui porte un caractère moins exclusivement local. Constituant dès son établissement le gage sacré de l'alliance entre les populations d'origines diverses qui se trouvaient réunies sur le territoire de la Mecque, il devint environ 200 ans après l'unique culte commun à tous les Arabes, le culte central par excellence, et les fêtes annuelles du pèlerinage de la Kaabah furent pendant plusieurs siècles, jusqu'à Mahomet, le lien national qui attachait les uns aux autres les tribus des parties les plus éloignées de l'Arabie.

Le principal objet de la religion de la Kaabah était la fameuse « pierre noire » que viennent encore aujourd'hui vénérer les pèlerins musulmans, astréolithe dont la chute en ce lieu dut le faire considérer comme particulièrement sacré. On voyait dans cette pierre l'image la plus auguste et la manifestation de la déesse de la planète Vénus, présidant en même temps à la fécondité universelle de la nature, de la déesse dont le culte était le plus généralement répandu parmi les Arabes, et seul, dès le temps d'Hérodote, adopté dans toutes les parties de la péninsule, c'est

à dire d'Allât, spécialement qualifiée en cet endroit de Kabar ou Kébirah, « la grande ».

Le temple était consacré à cette déesse, associée conjugalement à un dieu souverain et cosmique d'origine yamanite, Hobal, personnifiant la voûte céleste dans son ensemble, producteur des pluies qui rendent au sol altéré sa fécondité, présidant aussi au cours du temps et aux destinées. Avec sa forme symbolique et éminemment sacrée, qui était celle des pierres taillées pour servir de simulacres, et qui lui valut le nom de Kâabah, le temple était lui-même une idole en même temps qu'un sanctuaire, et c'est pour cela qu'on avait pris l'habitude de le couvrir d'un voile au moment des fêtes, le parant et, dans la pensée emblématique qui présidait à cette cérémonie, l'habillant comme une image de la divinité. Sa fondation, et probablement aussi la chute de l'acrolithe qui en avait été la cause déterminante, la fondation était de date assez tardive et on ne saurait la faire remonter plus haut que les environs de l'ère chrétienne.

On peut, d'après les indications des écrivains arabes postérieurs à l'islamisme et les souvenirs qu'ils ont conservés par tradition, se faire une idée assez exacte de ce qu'était le sanctuaire de la Mecque au V^e siècle de l'ère de Jésus-Christ, à l'époque culminante de sa célébrité dans les siècles du paganisme, lorsque Qossay eut rebâti la Kâabah, coupé l'ancien bois sacré de palmiers qui l'entourait et élevé sur une partie de son emplacement la ville même de la Mecque, car jusqu'à lui personne n'avait demeuré sur le territoire sacré.

La Kâabah, de très petites dimensions, n'avait pas, malgré son nom, la forme d'un cube parfait, mais bien celle d'un parallélogramme de 30 coudées de long sur 22 de large, les angles dirigés vers les quatre points cardinaux, ainsi qu'il résulte des observations du capitaine Burton. Ses quatre murs, bâtis grossièrement en pierres sèches sur des fondations d'un appareil polygonal très solide, s'élevaient à une hauteur de 9 coudées (Al-Birûni, p. 34, 109, 109, 110, 109). Le toit était plat, en terrasse, fait avec des troncs de palmiers coupés dans l'ancien bois sacré, soutenu à l'intérieur par des piliers carrés de bois, dont la disposition rappelait ceux des vieux sanctuaires de l'île de Chypre, d'une construction aussi rudimentaire. Malgré les richesses de sculpture qu'ils contenaient, que M. Colonna-Ceccaldi nous a fait connaître d'après les dernières fouilles (*Revue archéologique*, nouv. sér.

t. XXII, p. 361 et suiv.) Une seule porte s'ouvrait sur un des grands côtés, celui qui faisait face au nord-est et très près de l'angle oriental. C'est cette porte à laquelle Abd-el-Mottalib fit plus tard appliquer une des gazelles d'or découvertes au-dessus de la tour de Zamzam. Au-dessus étaient suspendues extérieurement deux grandes cornes de bélier, au sujet desquelles on racontait une histoire mythologique, qui par la suite fut confondue avec celle du sacrifice d'Abraham.

La « pierre noire » était placée extérieurement, à hauteur d'appui contre l'angle est de l'édifice, afin d'y recevoir les baisers et les adorations des dévots, qui partaient de cet angle pour faire les sept tournées sacrées autour du temple.

À l'extérieur également, tout autour de la terrasse, se dressaient 360 petites idoles, scellées avec du plomb sur la crête des murs, qui personnifiaient les divisions de la marche du soleil. Une figure de Hobal, de plus grande dimension, les accompagnait et semblait le pasteur de ce troupeau de dieux inférieurs.

Celui qui entrait dans le temple y remarquait d'abord une grande colombe de bois suspendue au plafond, symbole de la déesse à qui le sanctuaire était principalement consacré. Au-dessus du petit caveau creusé sous le sol, qui servait de trésor et où l'on déposait les offrandes, était la statue de Hobal en pierre rouge, rapportée de Syrie par Amr fils de Lohay. Elle représentait le dieu sous les traits d'un vieillard à longue barbe. Sa main droite, brisée à une époque inconnue et refaite en or, tenait les sept flèches du sort. Le sac de peau contenant les flèches semblables avec lesquelles on tirait effectivement pour connaître l'avenir, était accroché au piédestal.

Des peintures représentant la déesse dans les différentes phases de son existence mythologique décoraient les murs et les piliers. Dans une elle était figurée munie de grandes ailes et tenant dans ses mains la pierre sacrée. Une autre la montrait portant entre ses bras un enfant, le mystérieux enfant divin dont elle était la mère et qui, comme dans tous les sanctuaires syro-phéniciens, n'était autre que le dieu père sous une forme juvénile, engendré par lui-même dans le sein de la divinité féminine.

Autour de la Ka'bah étaient encore quelques pierres dressées auxquelles on attribuait un caractère sacré, quoique bien moins divin que celui de

l'aérolithe. C'étaient sans doute les simulacres de divinités faisant cortège aux dieux principaux du temple. Certaines de ces pierres étaient chargées d'inscriptions en caractères sumériques.

Une muraille d'enceinte environnait le tout et constituait un enclos sacré que doit encore représenter à peu de chose près l'aire entourée par les portiques du Haram actuel. C'est probablement dans cette enceinte que se trouvait un palmier sacré, seul conservé du bois que fit abattre Qossay : arbre environné d'honneurs divins et considéré comme une autre image de la déesse Allât, de même que sur un point différent du territoire des Qoreyachites le palmier Dhat-anwât. Au reste, cette disposition d'un vaste téménos ou enceinte sacrée, entourant l'édifice lui-même et formant parvis à ciel ouvert, était celle qu'offraient tous les sanctuaires de la Syrie et de la Phénicie (voy. Rey, Rapport sur une mission scientifique dans le nord de la Syrie, p. 8 et suiv.; et mon Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3^e édition, t. III, p. 162) et le temple de Jérusalem lui-même (voy. le beau livre de M. de Vogüé, le temple de Jérusalem, Monographie du Haram-ech-chérif). Le seul monument sacré de la Phénicie qui subsiste encore aujourd'hui dans un bon état de conservation, le petit temple d'Amrit appelé ساربت (Renan, Mission de Phénicie, p. 62-67; pl. VIII et IX), se compose d'un petit trapez carré environné d'un téménos, d'une Kâabah qu'entoure un Haram.

À côté de l'enceinte sacrée, où les immolations sanglantes paraissent avoir été interdites, vers le Nord-Est, était le champ des sacrifices, situé entre les deux buttes de Cafâ et de Marrah, dans la direction où l'on découvrit plus tard la source sainte de Zamzam, que la tradition veut avoir été ouverte au temps des Djorhom, cachée par eux sous une couche de terre quand ils furent contraincts d'émigrer et retrouvée seulement par Abd-el-Mottalib, le grand-père de Mahomet. C'est là qu'on égorgeait les victimes en l'honneur de la déesse de la Kâabah, déposant les résidus des sacrifices sur Cafâ et Marrah. Au sommet de ces buttes sacrées étaient deux idoles formées de simples pierres debout. Une troisième se dressait à l'endroit le plus bas de l'intervalle entre les collines, dans le lieu qu'on appelle Bata-el-wadi et où sont actuellement les deux piliers nommés Milâin-el-akhgarâin. Les trois idoles, sur lesquelles je me suis longuement étendu

dans une lettre, avaient une très grande importance religieuse. Celle de Marrah représentait, sous les noms de Nâilah, « la carenante, celle qui embrasse, » et de « la Déesse à l'oiseau, » la déesse céleste de la Kaabah, envisagée principalement comme présidant au principe féminin de la génération et à la fécondité universelle de la nature. Celle de Safa était le jeune dieu, à la fois son fils et son amant, appelé Isâf ou Hethik, qui dans le culte de la Mecque et remplissait le même rôle qu'Adonis en Phénicie et à Cypré. La troisième idole, sous le nom de El-Khalacah, était celle d'une déesse chthonienne, rivale de Nâilah, et également épouse du dieu jeune et actif, producteur de la végétation.

À ces trois idoles et aux divinités qu'elles représentaient s'attachait un mythe exactement semblable à celui d'Adonis. Le jeune Isâf, dont les deux déesses, céleste et chthonienne, se disputaient l'amour et la possession, préférait Nâilah, la déesse sidérale, sa mère et son amante. Mais au milieu de leurs embrassements une puissance jalouse, celle du vieux dieu qui partageait dans le temple le trône de la déesse céleste, venait le frapper. Change' en pierre, il mourait et descendait dans le sombre empire de son amante infernale. La suite du mythe, la résurrection du jeune dieu et sa réunion à la déesse céleste, n'avait pas la Mecque même pour théâtre, mais un lieu voisin, la montagne sacrée d'Arafah.

La fable que j'ai essayé de restituer d'après quelques indications des chroniqueurs de la Mecque et d'après ce qui en est resté, sous un déguisement biblique, dans les traditions de la ville sainte, était la base des fêtes du pèlerinage, au moins dans les premiers siècles de son institution. Les fêtes avaient lieu dans le septième mois de l'année, aux environs de l'équinoxe de printemps, au moment où la végétation se développe dans sa force, où les pâturages du désert, après les pluies hivernales, se couvrent d'une verdure destinée à bientôt se flétrir. Le 7 du mois elles commençaient par le « jour des trompettes, » jour de deuil où les hadjis visitaient d'abord la Kaabah, adoraient la « pierre noire » et faisaient les sept tournées autour du temple. Dans cette journée ou le lendemain ils visitaient aussi Safa et Marrah, apportant le tribut de leurs hommages aux deux idoles de ces collines, courant sept fois de l'une à l'autre en commémoration de la douleur de la déesse séparée de son amant divin. Pendant tout le temps de ces cérémonies, ils étaient entièrement nus, à la différence des pèlerins modernes, qui portent le

costume sacré appelé *iḥram*. De 9 on se rendait processionnellement au mont *ʿArafah* pour y célébrer la résurrection du jeune dieu, renaissant avec la nature, et son retour auprès de la déesse céleste son amante. De 10, après une station du matin dans la plaine de *Mouzdé'li-fah*, dont nous ignorons la cause et la signification, les pèlerins revenaient dans la vallée de *Mina*, qu'ils avaient traversée déjà une première fois en allant à l'*ʿArafah*. Là sept pierres dressées étaient les symboles des sept corps planétaires. On y offrait le sacrifice du pèlerinage, chaque pèlerin immolant sa victime; après quoi commençaient les lithobolies devant les sept idoles, qui se prolongaient pendant les deux journées suivantes. Enfin la caravane des *hadjis* rentrait à la Mecque au milieu des démonstrations d'une joie bruyante, et la fête se terminait le 13.

Cette fête, on le voit, était copiée d'une manière très exacte sur celles des sanctuaires de la Phénicie et de la Syrie, comme les fêtes de Byblos et d'Héraclée, qui servaient d'occasion à des pèlerinages (Movers, *Die Phoenizier*, t. II, 3^e part. p. 135-147) fréquentés des Arabes eux-mêmes (Lucian. *De Dea Syr.* 10, 13 et 32; Procop. *Gaz.* ap. Villinson, *Procop.* t. II, p. 41), et qu'accompagnaient des foires de plusieurs jours, pareilles à celles que nous trouvons liées au pèlerinage de la Mecque. L'analogie est tellement frappante que je ne puis croire l'institution du *hadj* d'une origine locale, purement et spontanément arabe; j'y vois le résultat d'une importation directe de rites étrangers, venus probablement de la Syrie par suite des contacts du commerce. Et ceci est parfaitement d'accord avec les ingénieuses remarques de M. Muir sur l'origine de la Mecque, sur les causes de son développement rapide et de sa grande importance politique et religieuse, qu'il attribue à ce fait qu'elle était un des principaux points de station des caravanes sur la grande ligne d'intercourse du commerce entre le Yémen et la Syrie, si capital et si florissant dans l'antiquité (*Life of Mahomet*, t. I, p. CCXIV et suiv.).

La religion de la Kaabah elle-même, avec l'ensemble des mythes qui s'y groupaient, me paraît trop savante, trop bien combinée, trop au-dessus du développement intellectuel et philosophique des tribus du Hadjâz à l'époque où elle fut établie, pour pouvoir être considérée comme un produit naturel du sol arabe, comme le résultat du développement propre d'un des cultes grossiers et rudimentaires

de cette région. Elle me paraît aussi une importation étrangère, venue de la même contrée que les rites du pèlerinage et greffée sur le vieux culte des populations de toutes les parties de l'Arabie pour la déesse Allât. De cette façon s'expliquent naturellement les termes étrangers à la langue arabe proprement dite, et d'origine araméenne ou hébreu-phénicienne, que M. Dozy a relevés dans tout ce qui touche à la religion de la Ka'abah et qui sont assez nombreux, quoique le savant professeur de Leyde me semble les avoir un peu trop étendus.

La religion de la Mecque était si bien trop savante pour être l'œuvre des tribus de cette portion de l'Arabie, que le sens véritable de ses mythes, de ses cérémonies et de ses pratiques rituelles se perdit fort vite. À partir du V^e siècle, il est évident qu'on n'en comprenait plus l'origine et la signification. La tradition de la pensée et de la doctrine des fondateurs était tout à fait interrompue et altérée. De l'état de religion combinée d'après une pensée conduite avec suite, elle était passée à l'état de pure superstition. Les habitants de la Mecque pouvaient bien alors, comme ils le firent une dernière fois pendant la jeunesse de Mahomet, reproduire fidèlement les images symboliques peintes sur les murailles en reconstituant la Ka'abah; ils ne savaient plus ce qu'elles voulaient dire, ni quelles données elles exprimaient réellement.

C'est alors que sur le fond de rites désormais incompris, de traditions altérées et confondues, s'exerça par une sorte de greffe l'influence des doctrines juives, dont M. Muir et M. Sprenger (Das Leben und die Lehre des Mohammed, t. I, p. 13-92) ont si bien établi l'action puissante pendant les siècles qui précédèrent Mahomet et le rôle capital dans la préparation de l'islamisme. La religion de la Ka'abah avait été déjà fondée à une époque d'esprit syncrétique; mais elle recut par là un nouvel élément de syncrétisme, qui l'altéra profondément, fit de plus en plus oublier son esprit original, et ouvrit ainsi les voies à l'établissement d'une religion nouvelle.

« Les Juifs, dit M. Muir (Life of Mahomet, t. I, p. CCXVI et suiv.), n'étaient établis en grand nombre dans le Nord de l'Arabie, où ils avaient acquis une influence considérable. Ils avaient des colonies étendues à Médine, à Khaybar, dans le Hedsj et sur les rives du golfe Persique. Ils entretenaient des rapports de commerce constants et amicaux avec la Mecque et les tribus arabes, qui commerçaient

sa vénération respectueuse pour leur religion et pour leurs livres saints. Quand la conception d'Abraham et d'Ismaël comme ancêtres de la race se fut superposée à la superstition mequoise et fut passée à l'état de tradition nationale en ce lieu, — ce que M. Muir attribue avec raison aux progrès d'importance de la tribu d'origine ismaélite dont il ne fait pas remonter le premier établissement sur le territoire de la Mecque plus haut que 150 ans av. J.C. — non comprend sans peine que la tradition purement juive fut bien accueillie et la légende juive adoptée sans scrupule. Par une adaptation sommaire et digne du lit de Procruste, l'histoire de la Palestine devint l'histoire du Hedjâz.

C'est alors que toutes les personifications mythologiques, même les divinités principales du temple, et tout ce qui restait des vieilles légendes religieuses sur lesquelles le culte avait été fondé, commencèrent à prendre ce vêtement biblique qui déroute au premier abord et dont j'ai cherché à les déjouiller. Hobal devint Abraham. La figure de la dame de la planète Vénus tenant l'aérolithe sacré sous la forme duquel on l'adorait, fut expliquée comme l'ange Gabriel apportant à Abraham et à son fils une pierre de la Kaabah céleste. Son image ou tant que $\alpha\upsilon\kappa\omicron\lambda\omicron\sigma\omicron\pi\omicron\varsigma$, portant dans ses bras le dieu enfant qui devenait un peu plus tard son amant, fut prise pour celle de la Vierge Marie avec l'enfant Jésus. Des courses désespérées de Haïlah pleurant la mort ou la métamorphose en pierre du jeune dieu son bien-aimé, courses auxquelles on donnait pour théâtre l'intervalle entre Cafa et Marwah et que les pèlerins imitaient quand ils vénéraient ces lieux, comme on imitait dans les fêtes de la Salambo syrienne les courses, ci et là désespérées de la douleur après la mort d'Adonis (Étymol. Magn. $\Sigma\alpha\delta\alpha\mu\beta\alpha\varsigma$ ἢ $\Sigma\alpha\delta\mu\omega\nu$, $\mu\alpha\rho\alpha$ $\tau\omicron$ $\acute{\alpha}\rho\iota$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\pi\epsilon\sigma\epsilon\upsilon\alpha\varsigma$ $\alpha\alpha\iota$ $\epsilon\tau$ $\sigma\acute{\alpha}\delta\mu\omega$ $\epsilon\tau\omega\varsigma$, $\alpha\alpha\iota$ \omicron $\tau\omicron$ $\mu\epsilon\tau\epsilon\pi\epsilon\sigma\epsilon\upsilon\alpha\varsigma$ $\delta\epsilon\upsilon\mu\omega\upsilon\sigma\alpha$ $\epsilon\tau$ $\alpha\delta\omega\nu\epsilon\iota\upsilon$), se transformèrent en celles d'Agar cherchant du secours et perdant la tête au spectacle de son fils Ismaël prêt à mourir de soif et d'épuisement. Le rôle du dieu père causant la mort de son propre fils fut confondu avec le récit biblique du sacrifice d'Abraham, comme il l'était déjà chez les Phéniciens au temps où écrivait Philon de Byblos. Enfin la réunion d'Adonis-Isis ressuscité à Vénus-Haïlah sur le mont Orfah devint la réunion d'Adam et d'Eve, chassés loin l'un de l'autre hors du paradis terrestre et se retrouvant après une longue séparation. Pourtant on continuait toujours à adorer Hobal et Allât, à rendre son culte idolâtrique à la pierre noire et

aux deux idoles de Cafâ et de Marrah, et à raconter la fable de Isâf et Maïlah. La vieille religion de la Kaabah demeurait encore debout, bien qu'altérée et surtout mêlée de traditions extérieures qui tendaient chaque jour davantage à produire avec elle un bizarre amalgame. Et l'on peut discerner, même dans les récits des écrivains musulmans, avec quelle passion Abd-el-Mottalib, le grand-père du Prophète, était attaché au culte de ses dieux.

L'école des Hanafites, précurseurs de l'islam, continua l'œuvre de transformation commencée par l'influence juive et que devait achever Mahomet. C'était à la fois pour eux une manière de préparer les esprits à recevoir la doctrine plus pure d'un rigoureux monothéisme qu'ils cherchaient à établir et à laquelle ils donnaient le prestige d'une vieille tradition nationale en la plaçant sous le patronage du grand nom d'Abraham, et en même temps une manière de se justifier à leurs propres yeux de continuer à payer le tribut de leur vénération au sanctuaire de la Kaabah tout en adorant Allah et en le proclamant le dieu unique. « Ainsi, ajoute M. Muir dont je ne peux mieux faire que de prendre les propres paroles pour terminer cette lettre, bien que les vieux rites indigènes eussent été à peine altérés par l'adoption de la légende abrahamique, ils en vinrent à être regardés sous un jour tout à fait différent et à emprunter dans l'imagination des Arabes quelque chose de la sainteté d'Abraham, « l'ami de Dieu. » Un pont se trouva jeté sur l'abîme qui séparait l'idolâtrie complète et grossière des Arabes et le pur déisme d'Israël. C'est sur ce terrain commun que se plaça Mahomet quand il annonça à son peuple une religion nouvelle et toute spirituelle avec des accents d'une éloquence à laquelle l'Arabie entière répondit. Les rites de la Kaabah furent maintenus, mais interprétés d'une manière qui les dégagait de toute tendance idolâtrique; et ils continuèrent à envelopper, comme un linceul bizarre et sans signification, le vivant déisme de l'islam. »

Veuillez agréer, Cher Monsieur, etc.

